Familias iberoamericanas. Historia, identidad y conflictos

Pilar Gonzalbo Aizpuru
coordinadora

EL COLEGIO DE MÉXICO

FAMILIAS IBEROAMERICANAS.
HISTORIA, IDENTIDAD Y CONFLICTOS

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

FAMILIAS IBEROAMERICANAS. HISTORIA, IDENTIDAD Y CONFLICTOS

Pilar Gonzalbo Aizpuru
Coordinadora

EL COLEGIO DE MÉXICO

301.42098
F198

Familias iberoamericanas: historia, identidad y conflictos / Pilar Gonzalbo Aizpuru, coordinadora. -- México : El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2001.
328 p. ; 22 cm

ISBN 968-12-0998-2

1. Familia--Hispanoamericana--Historia. 2. Familia--Aspectos sociales--Hispanoamérica--Historia. I. Gonzalbo Aizpuru, Pilar, coord.

Portada de Irma Eugenia Alva Valencia

CREATIVE COMMONS

Primera edición, 2001

D.R. © El Colegio de México, A.C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.

ISBN 968-12-0998-2

Impreso en México

ÍNDICE

Introducción: la familia en crisis 9

UN ACERCAMIENTO A LOS ESTUDIOS EN MÉXICO

De las estructuras a los procesos: nuevas cuestiones y enfoques en el estudio de la sociedad colonial mexicana
John E. Kicza 21

LAS FUNCIONES DE LA FAMILIA, SUS LOGROS Y SUS VARIACIONES

La emigración familiar a América: los Almonte
Guillermo Lohmann Villena y *Enriqueta Vila Vilar* 41

Familias de la Orden Tercera de San Francisco en Buenos Aires. Identidad de sus miembros y relaciones con España en los siglos XVIII y XIX
Nora L. Siegrist de Gentile 57

Es mi última voluntad. Esclavos domésticos y memoria familiar en el Santo Domingo colonial
Dora Teresa Dávila Mendoza 81

Familia y violencia sexual. Aproximaciones al estudio del rapto, la violación y el estupro en la primera mitad del siglo XVIII
Gerardo González Reyes 93

Las hechiceras de Tuama. Mujeres y delitos en un pueblo de indios colonial, Santiago del Estero (actual noroeste argentino), 1761
Judith Faberman 117

FAMILIA E IDENTIDAD

La familia indígena y la lucha por conservar su identidad étnica
Cecilia Greaves Lainé 143

Familia y convivencia en la ciudad de México a fines del siglo XVIII
Pilar Gonzalbo Aizpuru 163

LA FAMILIA FRENTE A LAS FLUCTUACIONES ECONÓMICAS

Legitimidad, uniones matrimoniales y estabilidad en Minas Gerais: Saõ João del Rei, siglos XVIII y XIX
Silvia Maria Jardim Brügger 181
Familia, género y cambios económicos en Brasil (1836-1996)
Eni de Mesquita Samara 199

LA INTROMISIÓN DEL ESTADO EN LA VIDA FAMILIAR

El matrimonio civil y la epístola de Melchor Ocampo, 1859
Anne Staples 217
Reformando y secularizando el matrimonio. Divorcio, violencia doméstica y relaciones de género en Costa Rica (1800-1950)
Eugenia Rodríguez S. 231
Los habitantes de Almoloya de Juárez y el registro de sus hijos, 1857-1911
Mílada Bazant 277
Familia y moral en la educación socialista
Engracia Loyo 303

INTRODUCCIÓN: LA FAMILIA EN CRISIS[1]

Asediada por influencias ajenas y víctima de su aparente desintegración interna, nadie duda hoy que la familia se encuentra en crisis. Es más, esa misma situación crítica ha contribuido a promover el interés por su estudio. Los sociólogos analizan las consecuencias de los cambios profundos en las relaciones generacionales y entre los sexos, reflejados en los comportamientos individuales y colectivos de los que pretenden deducir leyes generales; los demógrafos se esfuerzan por cuantificar el alcance de los cambios y diseñar modelos que los representen. Al mismo tiempo, a los historiadores nos toca averiguar las causas, interpretar los procesos, explicar los orígenes y, en última instancia, utilizar como testimonios y términos de comparación las prácticas cotidianas y las anécdotas particulares, convertidas en ejemplos representativos de tendencias seculares.

Pero nada entenderíamos si no comenzásemos por aclarar que la llamada crisis de la familia está muy lejos de ser una peculiaridad del siglo XX; al contrario, se trata tan sólo de nuestra percepción circunstancial de un proceso cuyo principio se oculta en el pasado remoto y cuyo final tampoco es probable que lleguemos a vislumbrar. De hecho, la trascendencia de la institución familiar, su universalidad y permanencia dependen precisamente de su permanente vaivén entre fractura y reestructuración. Su enorme capacidad de adaptación le ha permitido sobrevivir a pesar de la profundidad e intensidad de las transformaciones que la han afectado, en su estructura y en sus funciones, en su marco legal y en su capacidad socializadora, en sus responsabilidades económicas y en sus compromisos religiosos. Y si esto es válido para cualquier momento y latitud, podemos aplicarlo muy especialmente a las familias iberoamericanas que han transitado de la variedad prehispánica a la forzada unificación religiosa y de costumbres, de la piedad como supremo valor reconocido a la secularización como indicio de modernidad y de las economías rudimentarias a las oscilaciones de la globalización.

La diversidad de funciones de la familia, desde la producción y la reproducción hasta la socialización y educación de los hijos, y las variables condiciones de convivencia por las que ha atravesado hasta el presente obligan al historiador a

[1] Los artículos contenidos en este volumen comenzaron a elaborarse en octubre de 1998, como parte del Seminario de Historia de la vida cotidiana. Algunos de los textos fueron discutidos en versión preliminar en el congreso de AHILA (Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos), en Oporto, en septiembre de 1999.

abordar el tema desde diferentes perspectivas: la sexualidad, las relaciones de poder, la función productiva y distributiva, los signos de identidad, la influencia de las iglesias, la intervención del Estado, el impacto de las transformaciones demográficas y la evolución de las formas de producción y de los criterios económicos. Son aspectos conspicuos a los que tenemos que aproximarnos y que se apuntan en los capítulos de este libro. Semejanzas y diferencias pueden apreciarse en un largo periodo que surge de la época colonial para llegar al siglo XX, en lugares tan alejados como Argentina, Brasil, Costa Rica, México, Panamá, Perú y Santo Domingo. Antiguas provincias de los imperios ibéricos, hoy enfrentan el desafío de incorporarse a un mundo de rápidos cambios y de predominio de modelos familiares extraños. Cada uno de los casos presentados plantea algún problema y aclara alguna incógnita en relación con la estructura y con la vida familiar.

En continuo proceso de cambio y en permanente defensa de valores tradicionales, las rupturas en los modelos familiares se producen a causa de agentes externos y por efecto de sus propias contradicciones; influencias ajenas y quiebras internas que están a su vez relacionadas entre sí. La función económica de la familia como unidad productiva depende del medio y permite la adaptación a las circunstancias, desde la propiedad compartida y la explotación comunitaria de parcelas agrícolas, hasta la distribución de tareas y la ayuda mutua entre parientes y paisanos inmigrantes en las grandes urbes. Como sucede con casi todas las actividades sociales, en el ejercicio de sus funciones se encuentra la semilla de su futura desintegración. Los frecuentes pleitos por la propiedad de la tierra generan enemistades irreconciliables y la necesaria disgregación de los miembros de la familia en las modernas sociedades urbanas propician el creciente individualismo. La culminación de un proceso de expansión mercantil basada en la consanguinidad o en la afinidad, o el choque de intereses entre fuerzas cohesivas en una sociedad saturada de vínculos de parentesco, pueden provocar su debilitamiento y el paso a nuevas actitudes. Del mismo modo, las identidades apoyadas en prácticas familiares comparten la precaria continuidad de aquéllas y las formas de estrecha convivencia en la forzada promiscuidad de algunos espacios urbanos terminan por ocasionar violentos choques y el consiguiente desgarramiento del grupo familiar.

La función reproductiva, asociada al compromiso de preservar el patrimonio según las reglas establecidas, ha exigido en el pasado (y aunque en menor grado también en el presente) la aceptación de una moral sexual ante la cual las transgresiones merecían un severo castigo. A través del tiempo los proyectos económicos familiares, unidos a la búsqueda del reconocimiento social, alentaron la creación y expansión de redes de parentesco que atravesaron fronteras y sobrevivieron a las vicisitudes políticas en sus respectivos países. Las solidaridades fundamentadas en lazos de sangre se proyectaron en las organizaciones comunitarias y municipales de los pueblos, especialmente en aquellos en los que predominaba el carácter rural. En todos estos casos, como en muchos más, las familias protagonizaron pugnas y an-

tagonismos, y terminaron por acomodarse a circunstancias políticas y económicas que propiciaron cambios no sólo en sus costumbres sino hasta en su estructura y en sus formas de residencia.

Sería demasiado difícil, y desde luego inútil, intentar una separación total de los procesos de evolución internos frente a las transformaciones promovidas por instancias exteriores. No obstante, sin pretensiones de segregación temática, en varios de los artículos reunidos en este volumen se ha pretendido destacar el predominio de los caracteres determinantes de comportamientos en proceso de cambio, ya sea por variaciones internas o como resultado de los recursos empleados por los gobiernos para influir en las formas de integración y de mantenimiento de las relaciones familiares. Proyectos familiares que fueron exitosos por un tiempo resultaron anacrónicos o inoperantes al modificarse las circunstancias; otros cambiaron como consecuencia de alteraciones económicas o demográficas y, en los casos extremos, la coacción externa determinó la reacción de respuesta.

El texto de John Kicza ofrece un panorama actualizado de los estudios de historia social del México virreinal, entre los que las investigaciones sobre la familia han logrado alcanzar una posición sobresaliente. Se refiere preferentemente a las publicaciones en lengua inglesa y exclusivamente a los libros (no tesis, colaboraciones ni textos menores) editados en las tres últimas décadas, durante las cuales se han logrado importantes avances en el conocimiento del pasado, que sin embargo tampoco han llegado a mostrar un retrato completo de la sociedad. Los estudios sobre la vida urbana llevan la delantera a los relativos al mundo rural y los referentes al siglo XVIII son más numerosos que los dedicados a los dos siglos anteriores. Resultan muy atinadas y completas las referencias a autores norteamericanos, cuyas obras son de consulta imprescindible ya que aportan sólidos avances sobre sus temas respectivos. No se trata de una escueta relación de textos sino de una reflexión razonada sobre logros y carencias. Desde luego parecen demasiado someras las referencias a obras producidas por autores mexicanos y de otras nacionalidades. Podríamos destacar, para completar su revisión, a algunos historiadores como Solange Alberro con su estudio sobre Inquisición y sociedad; Thomas Calvo sobre familia, poder y economía en Guadalajara; Felipe Castro Gutiérrez sobre sociabilidad y producción gremial; Serge Gruzinski sobre historia de las mentalidades; Rosalva Loreto sobre conventos y vida urbana; Antonio Rubial sobre influencias familiares y proyección social de las órdenes regulares, y muchos más a quienes no corresponde mencionar porque sus investigaciones quedaron como tesis o como artículos o capítulos de publicaciones colectivas.

Tras esta introducción historiográfica, los primeros artículos se refieren a la forma en que las relaciones de parentesco, paisanaje e integración en asociaciones religiosas funcionaron como factores que impulsaron la prosperidad y el prestigio de sus miembros. Familias prominentes en los primeros años de vida independiente de los países americanos tuvieron su origen en este tipo de redes, establecidas en las últimas décadas del dominio español. La gestación de su poder, su evolución y la

oportuna diversificación de actividades e inversiones han merecido el interés de varios investigadores.[2] Mucho menos conocidas son las estrategias iniciadas en fechas más tempranas, éstas que consolidaron el poder de los conquistadores-encomenderos, dieron origen a la primera aristocracia criolla y sustentaron las incipientes empresas de explotación comercial, minera y agrícola. A este periodo temprano corresponden los Fuentes Almonte de Sevilla, quienes establecieron filiales de su negocio en Panamá y Lima. Guillermo Lohmann y Enriqueta Vila muestran cómo la buena fortuna de sus empresas se vio favorecida por la ventaja de contar con deudos cercanos en cada uno de sus establecimientos. Siguiendo el rastro al primer inmigrante, destacan los triunfos económicos y sociales que les permitieron desempeñar cargos en el cabildo de la ciudad, fundar mayorazgos y regresar enriquecidos a su tierra natal e incluso obtener títulos nobiliarios. No hay duda de que se trata de un triunfo de la estrategia familiar, pero es al mismo tiempo un ejemplo del carácter minoritario y efímero de estos métodos, utilizados por grupos familiares dedicados preferentemente al comercio y abandonados tan pronto como se alcanzaba la riqueza y el prestigio tras los que cruzaron el océano. Sin duda, no pocos de los ricos hacendados americanos y de los prominentes indianos afincados en la península ibérica tuvieron unos orígenes parecidos, llevaron a su punto máximo las posibilidades brindadas por los parientes para prosperar en los negocios y posteriormente se establecieron en uno u otro lado del Atlántico para disfrutar de su fortuna.

También fueron emigrantes, en las postrimerías del periodo colonial, quienes se establecieron en Buenos Aires y llegaron a formar parte de la elite local favorecidos por su filiación piadosa. Nora Siegrist destaca el carácter corporativo de la Venerable Orden Tercera de San Francisco, en la que ingresaban los notables locales y en particular los españoles procedentes de las provincias del norte: Vascongadas, Santander y Asturias, quienes mantenían por medio de ellas su vinculación con España y encontraban oportunidades para contraer ventajosos enlaces matrimoniales y formaban familias relacionadas entre sí, practicantes de devociones comunes y participantes de un mismo modo de vida. Sin duda se trata de una exitosa estrategia de mutuo apoyo entre parientes y paisanos que, sin embargo, ya sugiere el inicio de una nueva forma de sociabilidad en la que progresivamente irían quedando a un lado los lazos de parentesco y las manifestaciones piadosas, sustituidas por intereses materiales y preocupaciones políticas, culturales, deportivas o de esparcimiento. Entre las características de la sociabilidad moderna se encuentra el abandono de valores religiosos como pretexto para la fundamentación de asociaciones, clubes o simplemente tertulias.

[2] Aunque mejor estudiados los orígenes de fortunas y de círculos familiares de poder a partir de la independencia, también se refieren a sus orígenes coloniales los trabajos de Diana Balmori, Stuart Voss y Miles Wortman, *Las alianzas de familia y la formación del país en América Latina*, FCE, 1990; David Walker, *Parentesco, negocios y política*, México, Alianza, 1991, y Jaime Olveda, *La oligarquía de Guadalajara*, México, Conaculta, 1991.

En la isla de Santo Domingo las familias propietarias de esclavos, no necesariamente acaudaladas, con un sentido más democrático, compartieron actitudes manifiestas sobre todo a la hora de la muerte, cuando los éxitos sociales y las ambiciones materiales dejaban lugar a preocupaciones de ultratumba. Dora Dávila encuentra en los testamentos abundantes muestras de la angustiosa inquietud universal humana por lograr la perpetuación de su memoria. En los testamentos de Santo Domingo, como en los que se redactaron en la misma época en otras provincias del imperio español, aparecen invariablemente declaraciones de fe, expresiones devotas y cesión de limosnas a instituciones piadosas; pero también, con notable frecuencia, disposiciones relacionadas con el futuro de los esclavos: ancianos que acompañaron al testador durante su vida, niños criados en la casa bajo su cuidado o jóvenes en condiciones de rehacer su vida ya como personas libres. Los esclavos sirvientes domésticos, negros o mulatos, formaban en cierto modo parte de la familia y por lo tanto eran responsabilidad de su amos. Estos sentimientos, que eran reminiscencia de las antiguas relaciones entre amos y esclavos en la Andalucía medieval, estaban muy lejos de la inhumana explotación en minas y plantaciones en las que no tendría sentido hablar de relaciones de protección y familiaridad. Aun con su matiz de generosidad testamentaria se trata naturalmente de formas de convivencia anómalas basadas en una relación contradictoria e inestable, derivada de la infracción de la elemental norma moral expresada por Kant: "el hombre no ha de ser un mero medio para otro hombre". Claro que ésta es una reflexión hasta cierto punto anacrónica porque el problema ético de la servidumbre no preocupaba a quienes confiaban en que las autoridades religiosas eran responsables de la moralidad de sus actos mientras obedeciesen sus normas. De hecho, el esclavo fue un medio para el bienestar, el enriquecimiento o la comodidad de sus propietarios, con la bendición de la Iglesia, durante varias centurias, lo que para la conciencia de los fieles católicos debería justificar la existencia de esta forma de integración seudofamiliar pero que no dejaba de inquietar las conciencias de los moribundos.

Otros dos capítulos se refieren a conflictos derivados de transgresiones de las normas en los que se vieron afectados conceptos y prácticas de comportamiento familiar. Las denuncias por violación en el valle de Toluca durante la primera mitad del siglo XVIII muestran los recursos disponibles al amparo de la ley para defender el honor mancillado por agresiones a las mujeres de la familia. Gerardo González Reyes menciona cómo por tratarse de un medio fuertemente rural, aunque con pequeñas concentraciones urbanas, los casos adquirieron mayor gravedad. Si podía demostrarse la inocencia de la víctima se salvaba el decoro a cambio del castigo del agresor; y aun cuando quedase al descubierto que existió consentimiento de parte de las jóvenes ultrajadas, no sería la institución la que resultase dañada sino sólo el grupo familiar afectado y, en primer término, la mujer víctima de engaño o de violencia. En estos casos se podía optar por la ocultación o el escándalo, de modo que la dignidad quedaría a salvo mientras los demás ignorasen o fingiesen ignorar la falta, o bien, por la demanda de la necesaria reparación al pregonar lo intolerable de

una agresión externa que ponía en entredicho la integridad moral de la familia. Aunque el daño psicológico e incluso físico sería mucho más fuerte en los casos de violencia efectiva, desde el punto de vista institucional era más grave la demostración de que existía o había existido una relación de intimidad continuada por parte de la pareja, misma que en las ciudades a nadie escandalizaba porque era frecuente en todos los niveles y calidades de personas. Esta irregularidad en las relaciones sexuales, tan común en el medio urbano como excepcional en el rural, se originó entre los grupos de españoles y castas para "contagiar" paulatinamente a los indios habitantes de los barrios urbanos y fue la que, a la larga, dio el carácter aparentemente desordenado a las familias novohispanas.

El proceso por hechicería contra varias indias del noroeste argentino sugiere diversas reflexiones en torno a los prejuicios contra las mujeres solas, "sueltas", según la expresión común en la época, la importancia de la presencia masculina como centro del hogar, las complejidades de los afectos y rencores en pequeñas poblaciones semirrurales, la afinidad en las creencias de españoles e indios y los peligros del desarraigo de quienes eran rechazados como extraños por la comunidad. Judith Faberman se refiere a las estrategias que regulaban el acceso a la comunidad indígena, cuyas tierras quedaban bajo el control de un puñado de familias originarias del lugar. No fueron las autoridades españolas sino los alcaldes indígenas del pueblo quienes denunciaron a las supuestas hechiceras y fueron los rencores incubados en la estrecha convivencia los que generaron el conflicto. El encono en las denuncias y la implicación de numerosos vecinos no sólo se debió a las dimensiones de la población, relativamente grande por tratarse de una cabecera, sino sobre todo a la existencia de lazos de parentesco por consanguinidad y afinidad prácticamente entre todos los miembros de la comunidad.

De Tuama a Oxchuc y del siglo XVIII al XX, las condiciones no habían cambiado gran cosa en los pueblos de indios en cuanto a la necesidad de fortalecer los vínculos de parentesco como medio de asegurar la conservación de la propia identidad. Protegido por su situación retirada, aunque cercano a San Cristóbal de las Casas y no lejos de la capital del estado de Chiapas, con mayoría de población indígena pero con presencia de un grupo influyente de ladinos, los tzeltales de Oxchuc conservaban tradiciones y rituales en los que las cargas comunitarias se relacionaban con la posición familiar y la pertenencia a determinados grupos o clanes. Cecilia Greaves se refiere a la importancia de las responsabilidades familiares en relación con las formas de vida y rituales del pueblo, y a la pérdida paulatina de estas costumbres por la emigración temporal o definitiva de los jóvenes, por la predicación de misioneros evangélicos y por la introducción de servicios públicos y de asistencia por parte del gobierno.

Mientras en las poblaciones rurales se mantuvieron por siglos las viejas tradiciones, los cambios en las ciudades fueron mucho más rápidos. En la ciudad de México, excepcional por su cuantiosa población pero ejemplar como espacio representativo de las mezclas culturales, étnicas y sociales, la convivencia en casas y ve-

cindades contribuyó a acelerar un proceso de intercambio que, en forma de mezcla biológica, mestizaje cultural y sincretismo religioso, contribuyó decisivamente a la formación de la identidad. Los intentos de segregación no prosperaron ante la presencia creciente de mestizos representantes de las más variadas mezclas y ni siquiera las familias más aristocráticas se esforzaron por evitar la cercanía de los más miserables que se encontraban alojados con frecuencia en la planta baja de su propia casa, en cuartos, covachas y pasadizos. La ilegitimidad, atribuida por un prejuicio generalizado a los grupos populares, fue casi tan común entre los españoles como entre los miembros de las castas, y, desde luego, mucho más frecuente que entre los indios. El mestizaje, tradicionalmente asociado a las uniones irregulares, se dio indistintamente en parejas unidas por el sacramento del matrimonio y en las amancebadas. La convivencia doméstica permitía el contacto cotidiano entre personas consideradas de diferente calidad, y, en definitiva, esta mezcla, esta relativa indiferencia hacia caracteres biológicos distintivos cada vez más confusos, terminó por definir la identidad de la mayoría de la población urbana novohispana.

Economía y demografía tienen una estrecha vinculación con las transformaciones familiares, como se desprende de los textos de Eni de Mesquita Samara y Silvia Jardim Brügger. A juzgar por las cifras correspondientes al siglo XVIII, son evidentes las contradicciones entre una sociedad mayoritariamente católica y el predominio de uniones libres no legitimadas mediante el sacramento del matrimonio. La consecuencia, apreciable en registros parroquiales y censos, es la elevada tasa de ilegitimidad.[3] El matrimonio en el Brasil colonial era valorado como símbolo de estabilidad social y era deseado, sobre todo, por las personas pertenecientes a estratos privilegiados para quienes la respetabilidad se cotizaba como valor simbólico. Para los menos favorecidos, el matrimonio resultaba alcanzable siempre que las condiciones económicas les permitieran establecerse con alguna seguridad; de ahí que las bonanzas y agotamientos de los filones repercutieran directamente en las formas de relación familiar en una población minera. San Juan del Rey, en Minas Gerais entre 1799 y 1843, vivió periodos intermitentes de prosperidad y pobreza que repercutieron inmediatamente en las formas de relación de las parejas. En los periodos de crisis aumentó la ilegitimidad, sobre todo en la población libre, mientras que en las etapas de auge aumentaba el número de matrimonios, y, por consiguiente, el de hijos legítimos. Estos cambios no siguieron una tendencia lineal a lo largo del siglo sino que dependieron repetidamente de las circunstancias económicas del momento, con las consiguientes oscilaciones en las cifras aportadas. El aprecio del matrimonio como base de la familia no dependía exclusivamente del concepto moral y social sino de las posibilidades reales de hacer

[3] Las cifras aportadas por Silvia Brügger exceden las que conocemos relativas a las ciudades de la Nueva España, pero no resultan tan extremadamente altas como si estableciéramos la misma comparación con la población europea. Los textos de Thomas Calvo, Juan Javier Pescador, Cecilia Rabell y Pilar Gonzalbo aportan interesantes datos.

frente a los gastos de enlace y mantenimiento de una familia estable. Ampliado a todo Brasil y aplicado a un periodo reciente, el estudio de Eni de Mesquita destaca los cambios en la jefatura familiar, en las ocupaciones laborales, en las actividades femeninas y en el estado civil y el nacimiento de hijos legítimos e ilegítimos a lo largo de un siglo y medio.

Menos contundente que las crisis económicas pero siempre conflictiva ha sido la intervención del Estado en la regulación de las relaciones familiares. Mientras España y Portugal, en la legislación promulgada para sus respectivas provincias, limitaron su actuación al respaldo de las disposiciones de la Iglesia católica, los países independientes en su lucha por la justicia, la tolerancia y la extirpación de prejuicios y fanatismos se enfrentaron al poder eclesiástico y pretendieron la secularización de todos los actos de la vida de los individuos.

A lo largo del siglo XIX los jóvenes estados iberoamericanos asumieron el papel principal en el tránsito hacia la modernidad que imponía una progresiva secularización de la vida pública y privada. Aunque el matrimonio canónico no era tan universalmente aceptado como el clero católico había pretendido, siempre se consideró que era la forma más respetable de fundar una familia, de modo que cualquier disposición que afectase al matrimonio repercutía sobre la familia, la "familia cristiana". De ahí se deriva esa curiosa contradicción que Anne Staples destaca en la política relativa a la imposición del matrimonio civil en México.

Seguramente habría resultado mucho menos conflictivo el establecimiento de la obligación de asentar los matrimonios en el registro civil, una vez que hubieran sido celebrados ante el párroco, con lo cual se habría preservado el privilegio eclesiástico de legitimar las uniones y el Estado se habría limitado a proceder a su formalización burocrática. Pero se pretendía una reforma mucho más profunda: el Estado asumía la responsabilidad de legalizar los matrimonios y no pretendía minimizar la trascendencia de una decisión que significaba un cambio profundo en las relaciones familiares. Por eso se prescribió la realización de una ceremonia laica ante un juez que leería a los contrayentes, total o parcialmente, esa curiosa pieza literaria que es la "epístola de Melchor Ocampo". Este documento, que no tardó en resultar anacrónico y contradictorio, cumplió su cometido al contribuir a la aceptación del matrimonio civil, en el que se pretendía perpetuar el carácter tradicional y moralizante del ritual religioso. A juzgar por las recomendaciones contenidas en la epístola, se diría que nada o muy poco había cambiado en la concepción de las obligaciones y derechos de los cónyuges, y ésa era, sin duda, la intención del autor.

Ni siquiera en plena efervescencia reformista se pretendió impedir la celebración de matrimonios católicos, pero es lógico que los miembros de la jerarquía católica se sintieran afectados por una innovación que daba a los fieles la oportunidad de elegir entre dos formas diferentes de matrimonio. Junto al golpe que se asestaba a la Iglesia, antes única dispensadora de constancias de legitimidad familiar, se introducía un elemento considerado intrínsecamente pernicioso y generador de conflictos conyugales: el divorcio civil con la posibilidad de contraer nue-

vas nupcias, a diferencia de lo que había sido el divorcio eclesiástico, regulado por el derecho canónico.

En Costa Rica no era muy diferente la actitud de las autoridades y de la población en general por la misma época, salvo por el hecho de que las reformas se introdujeron gradualmente. Los cambios en los códigos respondieron al ascenso de una nueva concepción de la unión conyugal, sobre la cual se sustentaba la naciente familia moderna. Se trataba de generalizar uniones basadas en el afecto más que en el interés, decididas por la pareja y no por sus parientes, entre personas de edad semejante, orientadas al afecto mutuo y a la atención de los hijos y con un decidido rechazo de intromisiones extrañas que interfiriesen en la intimidad. Perduró durante varias décadas el divorcio eclesiástico (separación de lecho y casa) como único medio de lograr la separación de las parejas, pero las facilidades otorgadas por la ley propiciaron un importante incremento en el número de las demandas. Pero los cambios más completos en la legislación tampoco modificaron sustancialmente las actitudes de las parejas. Según el estudio de Eugenia Rodríguez, aun después de que el divorcio civil se impuso como recurso para la plena ruptura del vínculo, perduraron los prejuicios ajenos al nuevo orden, disminuyeron, en vez de aumentar, las demandas de divorcio y las causas alegadas no variaron en relación con los años anteriores.

El registro civil de nacimientos fue otra de las novedades decimonónicas que provocó inconformidades y protestas del clero católico, pero cuyas repercusiones sobre la vida familiar fueron mucho menores. Los sacramentos de bautismo y matrimonio siguieron administrándose sin impedimentos, pero mientras existían dos matrimonios (civil y religioso) sólo permanecía un bautismo y el registro era sólo un trámite administrativo complementario, nunca sustituto del bautismo y tampoco se acompañaba de solemnidades. Pese a todo, hubo lugares en que los párrocos exigieron a los fieles que se resistieran a este nuevo control de la vida familiar. Mílada Bazant demuestra que, al menos en algunos pueblos, los vecinos respondieron moderadamente, aceptaron la nueva exigencia pero no renunciaron a sus costumbres religiosas; podríamos identificar esta actitud como un signo de madurez de una naciente ciudadanía que ya era capaz de apreciar las ventajas del orden secular y de hacer compatibles sus creencias con sus responsabilidades civiles. Una vez más y pese a lo que significaba esta virtual transferencia de jurisdicciones, la familia quedaba a salvo. Claro que ya no era la misma familia, ni siquiera se podría generalizar la "familia cristiana"; pronto se comenzaría a exaltar, con el mismo carácter conservador y tradicional, la "familia mexicana", depositaria de valores culturales y preservadora de virtudes morales capaces de apuntalar el todavía frágil nacionalismo.

Con oscilaciones de virulencia y tolerancia, la pugna entre la Iglesia y el Estado se mantuvo en México por largos años y el concepto de familia estuvo en el fondo de muchos debates. Engracia Loyo se refiere a un nuevo concepto promovido en el México de los años treinta por el gobierno de Lázaro Cárdenas. De acuerdo

con la política oficial, se esperaba que el ideal de familia proletaria derrotaría el creciente individualismo y que en el hogar se fomentarían la solidaridad y el sentido de responsabilidad. A la reconocida función socializadora de la familia se agregaba así la de promotora de una cultura política socialista, pero al mismo tiempo por medio de la escuela, se restringía la función educadora doméstica. En la escuela tanto como en la casa se esperaba que se formaría el carácter de los nuevos ciudadanos.

La oposición entre moral burguesa y proletaria se expresó en declaraciones anticlericales que escandalizaron a muchos mexicanos católicos y partidarios del viejo orden. La retórica oficial en documentos gubernamentales, en libros y revistas pretendía compaginar las críticas al catolicismo con la exaltación de valores morales semejantes a los que aquél representaba. No es extraño que tal ambigüedad fuera motivo de desconfianza y rechazo. La educación socialista, que en muchos terrenos dio impulso a una auténtica modernidad, tuvo que renunciar a su vocabulario y actitudes radicales en aras de la paz y la concordia, de tal modo que, cuando años después sus proyectos comenzaron a llevarse a la práctica, nadie reconoció a los promotores quienes pronto fueron olvidados o desprestigiados.

Ya no se hablaría más de familia proletaria, como tampoco de familia católica, burguesa occidental o tradicional, cuando la avalancha del consumismo, la violencia, la publicidad, la urbanización masiva, las costumbres extranjeras y los vertiginosos cambios de la globalización hicieran temer la desaparición final de cualquier tipo de familia. Sin embargo, desde la perspectiva de la historia iberoamericana podríamos augurar que la familia, como la materia, no se crea ni se destruye pero permanentemente se transforma.

PILAR GONZALBO AIZPURU

UN ACERCAMIENTO A LOS ESTUDIOS EN MÉXICO

DE LAS ESTRUCTURAS A LOS PROCESOS: NUEVAS CUESTIONES Y ENFOQUES EN EL ESTUDIO DE LA SOCIEDAD COLONIAL MEXICANA

JOHN E. KICZA
Department of History
Washington State University

Durante los últimos 30 años, la metodología histórica social ha ofrecido, quizá, el análisis más penetrante y las representaciones más convincentes de la historia colonial mexicana que se hayan logrado. Sólo es necesario hacer referencia al muy respetado artículo de James Lockhart, en *Latin American Research Review*, de 1972, para comprender porqué. El afirma:

> Las instituciones formales en la Iberoamérica colonial eran débiles e irregulares, carecían de mano de obra, de mecanismos y en general incluso del deseo de implantar las políticas activistas de sus contrapartes en el siglo XX… Las principales fuerzas cohesivas y dinámicas de la vida eran las necesidades, costumbres, técnicas e ideales de los individuos que actuaban en agrupaciones informales; en si éstos en general constituían a la sociedad, de forma que la historia colonial es o debe ser en gran medida social.[1]

Pero hasta ahora los historiadores del México colonial no han ofrecido un cuadro completo de la sociedad. Han dado más importancia a las comunidades urbanas que a las rurales, a la gente de ascendencia española que a las sociedades indígenas, los afro-mexicanos y la mezcla de sangres, y al escalafón más alto de la jerarquía social por encima del más bajo e incluso de los sectores medios de la sociedad.[2] Definitivamente sí existía un sector intermedio compuesto por un espectro de profesionales, prósperos comerciantes, artesanos exitosos y propietarios de establecimientos

[1] James Lockhart, "The Social History of Colonial Spanish America: Evolution and Potential", *Latin American Research Review,* 7:2 (primavera de 1972), 6-7.

[2] El lector estará tentado de contradecir inmediatamente la segunda frase de esta oración, señalando la abundante e intelectualmente sofisticada historia de las comunidades y sociedades indígenas que es, desde hace mucho, un logro de la erudición sobre México. Mi opinión, sin embargo, es que este rico cuerpo nunca ha sido integrado dentro de un marco más amplio de la historia social colonial mexicana. Por el contrario, ha prosperado tradicionalmente como un campo muy autónomo de erudición. Si se han tratado los asuntos y enfoques de un campo histórico, es etnohistoria, más que historia social. Véase John Kicza, "The Social and Ethnic Historiography of Colonial Latin America: Los últimos veinte años", *William and Mary Quarterly,* 3a. serie, 45:3 (julio de 1998), p. 470.

manufactureros, así como de dueños de propiedades rurales de tamaño moderado. Finalmente, la literatura sobre la sociedad mexicana del siglo XVIII excede, probablemente, en volumen a la de los dos siglos y medio anteriores.

El grupo que ha atraído por mucho la mayor atención de parte de los historiadores sociales es el de los comerciantes mayoristas. Brading, Kicza, Lindley, Torales Pacheco y Robinson han dedicado libros, o secciones importantes de ellos, a este sector ocupacional.[3] La elite establecida del México colonial también ha sido objeto de análisis importantes, pero en forma menos sistemática que los comerciantes. Señalo aquí las contribuciones de Ladd, de la Peña, Kicza, Tutino y Lindley.[4] Los historiadores han examinado otros grupos sociales; aquí se incluye a Schwaller que se dedica a los clérigos del siglos XVI, Morales a los franciscanos del siglo XVII, García Acosta a los *panaderos* del siglo XVIII, y Arnold a los funcionarios gubernamentales de fines del siglo XVIII.[5] González Angulo Aguirre y Pérez Toledo han producido estudios admirables sobre los artesanos, pero la naturaleza y relativa escasez de la documentación sobre miembros individuales, a diferencia de los grupos corporativos o gremios, limita la profundidad y variedad de los posibles análisis sociales.[6] En sus detalladas descripciones de la temprana Zacatecas colonial y de la Puebla de fines de la colonia, Bakewell y Thomson proporcionan un estudio importante de las elites locales, los mineros en el primer caso y los *obrajeros* en el segundo.[7]

[3] D.A. Brading, *Miners and Merchants in Bourbon Mexico: 1763-1810,* Cambridge, Cambridge University Press, 1971; John E. Kicza, *Colonial Entrepreneurs: Families and Business in Bourbon Mexico City,* Albuquerque, University of New Mexico Press, 1983; Richard B. Lindley, *Haciendas and Economic Development: Guadalajara, Mexico, at Independence,* Austin, University of Texas Press, 1983; María Cristina Torales Pacheco *et al.*, *La compañía de comercio de Francisco Ignacio Yraeta (1767-1797), cinco ensayos*, 2 vol., México, IMCE, 1985, y Jackie Robinson Booker, *Veracruz Merchants, 1770-1829: A Mercantile Elite in Late Bourbon and Early Independent Mexico,* Boulder, Westview Press, 1993.

[4] Doris M. Ladd, *The Mexican Nobility at Independence, 1780-1826,* Austin, University of Texas Press, 1976; José F. de la Peña, *Oligarquía y propiedad en Nueva España, 1550-1624,* México, FCE, 1983; Kicza, *Colonial Entrepreneurs;* John M. Tutino, "Creole Mexico: Spanish Elites, Haciendas, and Indian Towns, 1750-1810" (tesis de doctorado), University of Texas, Austin, 1976, y Lindley, *Haciendas and Economic Development*.

[5] John F. Schwaller, *The Church and Clergy in Sixteenth-Century Mexico,* Albuquerque, University of New Mexico Press, 1987; Francisco Morales, *Ethnic and Social Background of the Franciscan Friars in Seventeenth Century Mexico,* Washington, Academy of American Franciscan History, 1973; Virginia García Acosta, *Las panaderías, sus dueños y trabajadores: ciudad de México, siglo XVIII,* México, CIESAS, 1989; Linda Arnold, *Bureaucracy and Bureaucrats in Mexico City, 1742-1835,* Tucson, University of Arizona Press, 1988.

[6] Jorge González Angulo Aguirre, *Artesanado y ciudad a finales del siglo XVIII,* México, SEP/FCE, 1983 y Sonia Pérez Toledo, *Los hijos del trabajo:los artesanos de la ciudad de México, 1780-1853,* México, El Colegio de México, 1996.

[7] P.J. Bakewell, *Silver Mining and Society in Colonial Mexico: Zacatecas, 1546-1700,* Cambridge, Cambridge University Press, 1971 y Guy P.C. Thomson, *Puebla de los Ángeles: Industry and Society in a Mexican City, 1700-1850,* Boulder, Westview Press, 1989.

Hasta ahora muy pocos trabajos examinan la definición y el papel evolutivo de la etnicidad, o el carácter y comportamiento de las clases trabajadoras, pero su alcance y calidad ayudan a compensar su escasez. Sobre etnicidad tenemos a Chance y a Cope, y una excelente disertación de Althouse.[8] Susan Deans-Smith ofrece una excelente consideración sobre los trabajadores, hombres y mujeres, de las fábricas gubernamentales de tabaco.[9]

Los eruditos se dieron cuenta de la importancia del estudio de las mujeres, el matrimonio y las relaciones familiares cuando la historia social surgió en los años setenta. Arrom, Seed y Gonzalbo contribuyeron con libros completos que hacían énfasis en las mujeres de los sectores sociales más altos de la ciudad de México, Thompson desarrolló una tesis sobre los niños en Guanajuato y Lavrin y Couturier escribieron un importante artículo conceptual sobre las dotes y los testamentos durante la segunda mitad del periodo colonial. Tutino contribuyó con un importante artículo conceptual sobre el poder y los roles dentro de las familias de la elite.[10]

El estudio del México rural no se ha prestado al examen histórico en la misma forma en que lo han hecho las entidades urbanas. Quizá esto se deba a que muchos propietarios rurales eran mayormente residentes urbanos con intereses empresariales ahí, mientras que el examen de las fuerzas laborales de las haciendas nos lleva, casi inexorablemente, a una reflexión sobre la sociedad de las aldeas rurales, los orígenes de tantos peones, y a la compleja pero inevitable cuestión de la etnicidad y los patrones culturales de los sirvientes en estas comunidades rurales. Estos factores pueden explicar por qué veinte años después de terminada la tesis doctoral de Tutino, de 1976 y aún sin publicar, sobre las elites urbanas, las propiedades y las comunidades rurales, sigue siendo la descripción más satisfactoria de este ne-

[8] John K. Chance, *Race and Class in Colonial Oaxaca,* Stanford, Stanford University Press, 1978; R. Douglas Cope, *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720,* Madison, University of Wisconsin Press, 1994, y Aaron P. Althouse, "The Power of Language: Socioethnic Labeling, Social Relations, and Identity in the Pátzcuaro Region, 1680-1740" (tesis de doctorado), Stanford University, 1998. Muy valiosa es la exposición presentada por Elizabeth Anne Kuznesof, "Ethnic and Gender Influences on 'Spanish' Creole Society in Colonial Spanish America", *Colonial Latin American Review,* 4:1 (1995), pp. 153-176 y Stuart B. Schwartz, "Colonial Identities and the *Sociedad de Castas*", *Colonial Latin American Review*, 4:1 (1995), pp. 185-201.

[9] Susan Deans-Smith, *Bureaucrats, Planters, and Workers: The Making of the Tobacco Monopoly in Bourbon Mexico,* Austin, University of Texas Press, 1992.

[10] Silvia M. Arrom, *The Women of Mexico City, 1790-1875*, Stanford, Stanford University Press, 1985; Patricia Seed, *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 1988; Pilar Gonzalbo, *Las mujeres en la Nueva España: Educación y vida cotidiana*, México, UNAM, 1987; Angela T. Thompson, "Children in Family and Society: Guanajuato, Mexico, 1780 to 1840" (tesis de doctorado), University of Texas, Austin, 1990; Asunción Lavrin y Edith Couturier, "Dowries and Wills: A View of Women's Socioeconomic Role in Colonial Guadalajara and Puebla, 1640-1790", *Hispanic American Historical Review*, 59:2 (mayo, 1979), 280-304; John M. Tutino, "Power, Class, and Family: Men and Women in the Mexico Elite, 1750-1810", *The Americas*, 39:3 (enero, 1983), pp. 359-381.

xo social.[11] Esto puede ser porque examina la conexión entre estas tres instituciones vitales del mundo colonial, en lugar de tratar cada una de ellas por separado.

El estudio de las familias rurales tampoco ha sido tan enriquecedor como el de sus contrapartes urbanas, ya que muchos propietarios rurales aún tenían sus bases fundamentales en una ciudad u otra. La sorprendente excepción a esta regla es el libro de Harris, ganador de un premio, sobre la familia Sánchez Navarro y sus extensas propiedades en el norte de México, una amplia zona sin ciudades importantes.[12] Así, el centro de esta familia elitista no estaba asociado con ningún complejo urbano, en una forma que rara vez se repite en la época colonial.

Lo mejor de estos trabajos, que en conjunto forman el cuerpo que los anteriores autores consideran el fundamental de sus innovadoras deducciones sobre la historia social, incorporó otro principio que Lockhart relacionó en el mismo artículo de 1972 "…sería bueno hacer menos énfasis en los estratos o bloques, y más en los principios de organización y las tendencias a largo plazo (en el entendido de que un tipo social es más un principio que un grupo)".[13] Algunos de los más notables "principios de organización" encontrados en estos primeros trabajos son: la detallada explicación de Brading sobre el "síndrome del sobrino" y las conexiones entre los comerciantes-financieros y la producción de plata; la de Ladd sobre el estilo de vida y los patrones de casamiento; de Kicza, acerca de las prácticas sociales y de negocios de la elite establecida para mantener su estatus y sobre los bonos de crédito que ataban a los tenderos de provincia con los comerciantes al mayoreo de la ciudad de México; de Tutino, sobre la red de negocios que conectaba los intereses rurales con los urbanos, generalmente dentro de grupos individuales de alcurnia; de Schwaller, acerca de la preeminencia criolla en la iglesia mexicana, ya en el siglo XVI —incluyendo el personal de los capítulos de la catedral, y de Arrom, Couturier y Lavrin sobre las diferentes características de las vidas de las mujeres, dependiendo de si eran solteras, casadas o viudas.

Pero hay que reconocer que estos primeros trabajos se dedicaban más a las estructuras de la sociedad que a los principios y procesos subyacentes (y este género en sí sigue siendo fértil e innovador. En años recientes, Ayala, Hoberman, Langue y Taylor han producido importantes trabajos que son notables por su frescura y conceptualización).[14] La última década, sin embargo, ha sido testigo de la apari-

[11] John M. Tutino, "Creole Mexico: Spanish Elites, Haciendas, and Indian Towns, 1750-1810" (tesis de doctorado), University of Texas, Austin, 1976.

[12] Charles H. Harris III, *A Mexican Family Empire: The Latifundio of the Sánchez Navarro Family, 1765-1867,* Austin, University of Texas Press, 1975.

[13] Lockhart, "The Social History", p. 34.

[14] María de la Luz Ayala, "La elite comercial de Guadalajara, 1795-1820", en: Carmen Castañeda (coord.), *Círculos del poder en la Nueva España,* México, CIESAS, 1998, pp. 183-203; Louisa Schell Hoberman, *Mexico's Merchant Elite, 1590-1660: Silver, State, and Society,* Durham, Duke University Press, 1991; Frédérique Langue, "Mines, terres et société á Zacatecas (Mexique) de la fin du XVIIE siécle á l'Indépendence", 4 vols. (tesis de doctorado), Universidad de París-la Sorbona, 1987, y William B. Taylor, *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico,* Stanford, Stanford University Press, 1996.

ción de estudios que, aunque dedicados a diferentes cuestiones, enfatizan el proceso por encima de la estructura y, de este modo, profundizan nuestro conocimiento, al mismo tiempo que proporcionan un punto de vista más agudo para que los futuros estudiosos lo utilicen y le den respuesta. El resto de este ensayo clasificará estos trabajos y relacionará sus características y contribuciones más sobresalientes, y también sus deficiencias, de cuando en cuando. Pero primero tenemos que reconocer dos trabajos anteriores que demostraron ser los precursores de este nuevo enfoque de la historia social.

El estudio de Chance, en 1977, sobre el cambio en la composición y las categorías étnicas en Antequera, sobresalió en esta primera etapa por la claridad y envergadura de su temática y por el enorme periodo que abarcaba. El proceso que revelaba y los descubrimientos que hacía eran notables, pero la importancia de éstos fue, quizá, eclipsada por la exitosa aplicación del autor de una metodología sin precedentes. Capacitado en antropología y etnohistoria, Chance recurrió a las perspectivas de estas disciplinas, tanto en los informes gubernamentales como en los censos, para mostrar las diferentes identidades étnicas encontradas en esta sociedad urbana en distintas épocas y las presiones y reclamos que causaron la consolidación de las categorías étnicas. La documentación de Chance ilustra en forma repetida el funcionamiento de la "movilidad étnica" en Antequera. Su reflexión sobre el cambio gradual de la sociedad, de una sociedad basada en las propiedades rurales a una estructurada por clases, constituye el paradigma predominante sobre el cambio social urbano, hasta el día de hoy.

El libro de Seed sobre los conflictos por las opciones de matrimonio en México, entre 1574-1821, trata en forma convincente temas vitales que difícilmente habían sido investigados anteriormente. Ella ilustra la invocación de valores como "voluntad", "amor" y "honor" en la elaboración de los acuerdos matrimoniales. Seed aclara también las perspectivas y razonamientos de la Iglesia en las disputas por los desposorios planeados entre individuos socialmente desiguales. Como el de Chance, el estudio de Seed abarca el periodo colonial casi completo. Muy pocos trabajos sobre la historia social mexicana de la colonia, que examinen ya sea la estructura o el proceso, abarcan más de 60 años y con frecuencia se refieren a periodos mucho más cortos. Ella argumenta que estos valores cambiaron con el paso del tiempo y muestra cómo estos cambios se reflejaban e incluso se conectaban con otros aspectos de la vida y la cultura. Por último, Seed demuestra muy bien que los valores del mundo hispánico en este sentido no reflejaban los de la Europa contemporánea, fuera de Iberia.

Volviendo finalmente a la erudición en procesos sociales y principios subyacentes, consideraré cada tema en su momento, empezando por aquéllos que más se parecen y más se derivan de la erudición establecida en cuanto a estructuras sociales. El estudio de las clases urbanas populares y de la mezcla de sangre, primordialmente urbano en un principio, se traslapa mucho. Kicza proporcionó un panorama de los sectores medio y bajo de la sociedad colonial de la ciudad de México,

encontrando que ciertos principios, patrones y aspiraciones sociales se entrecruzan en las clases con cierta frecuencia.[15] En una tesis innovadora de 1998, Francois examina los aspectos de la vida y valores de la clase media, también en la ciudad de México colonial, a través de la casa nacional de empeño, el Monte de Piedad[16] (su estudio abarca, en realidad, de 1775 a 1916). Los trabajadores urbanos y los pobres carecían de posesiones para pignorar, pero los grupos intermedios en esta sociedad urbana poseían algunos artículos que podían ser empeñados cuando los tiempos eran malos y cuando se necesitaba con urgencia una cantidad importante de efectivo para un evento cultural, un consumo adicional o una emergencia familiar.

Deans-Smith examinó a los hombres y mujeres que trabajaban en las fábricas de tabaco y se dio cuenta de que la mayoría eran de origen español, y que el resto era mezcla de sangre. Casi no había indios. Trata el tema de los hábitos laborales, la disciplina y las relaciones entre trabajadores y supervisores. Los disturbios laborales periódicos eran un problema, aun cuando los administradores discutían frecuentemente los asuntos de los trabajadores con ellos y buscaban arreglos pacíficos, conducta que generalmente se asociaba con la época de los primeros Habsburgos, más que con el estilo más estricto y centralizado de los Borbones.

El proceso de mezcla de razas, la vida de las *castas* tal como se experimentaba —incluyendo oportunidades proporcionadas y denegadas— y las percepciones que cada uno de los diferentes grupos étnicos tenía de los demás han sido elevados a temas de investigación. Es importante resaltar que los eruditos están utilizando ahora datos de los censos, registros judiciales y documentación notarial para lograr una perspectiva más profunda sobre estas cuestiones. Aunque el análisis conjunto no siempre ofrece ideas sobre los principios y valores sociales, un artículo estupendo de Anderson sobre los españoles de clase baja, los indios y la mezcla de sangres en Guadalajara, en 1821, arroja descubrimientos de esa naturaleza.[17] El estudio muestra la carrera social en funcionamiento, con el porcentaje de españoles aumentando en cerca de 10% desde 1793, y la clasificación de mulato disminuyendo de 27% en el censo anterior a un escaso 2% en 1821. A medida que la gente mejoraba sus empleos e ingresos, tendía a reclamar un estatus "más blanco" que antes. La categoría de los "indios" creció de 17.5 a casi 40 por ciento por la inmigración masiva del campo. Alrededor de 37% de los españoles tenía oficios de bajo estatus y los miembros de esa categoría monopolizaban sólo los empleos más pro-

[15] John E. Kicza, "Life Patterns and Social Differentiation Among Common People in Late Colonial Mexico City", *Estudios de Historia Novohispana*, 11(1991), 183-200.

[16] Marie E. Francois, "When Pawnshops Talk: Popular Credit and Material Culture in Mexico City, 1775-1916" (tesis de doctorado), University of Arizona, 1998.

[17] Rodney D. Anderson, "Race and Social Stratification: A Comparison of Working-Class Spaniards, Indians, and Castas in Guadalajara, Mexico, in 1821", *Hispanic American Historical Review,* 68:2 (mayo de 1988), 209-243. Este otro estudio más amplio es de gran valor: *ibid.*, *Guadalajara a la consumación de la Independencia: estudio de su población según los padrones de 1821-1822,* Guadalajara, UNED, 1983.

minentes y lucrativos. La diversidad étnica caracterizaba a la mayoría de las clasificaciones de trabajo. Lo más importante es que los resultados de Anderson apoyan los de Chance y Taylor para Antequera, y de Valdés para la ciudad de México en cuanto a que, durante el siglo XVIII, la sociedad se basaba mucho más en la clase que en la propiedad.[18]

El libro de Cope, de 1994, sobre la ciudad de México y la tesis de Althouse, de 1998, sobre la región de Pátzcuaro, estudian la clasificación, la mezcla étnica y las relaciones sociales a fines del siglo XVII y principios del XVIII. Ambos trabajos ilustran casos de movilidad étnica o "tránsito", con el acceso del individuo al efectivo o crédito de la gente importante de la comunidad, lo cual le proporcionaba los principales medios para la expansión de sus negocios. En general, el avance económico parece haber marcado el camino para "mejorar" la categoría étnica. La mezcla de sangres no parece haber puesto mucha atención en las diferencias étnicas dentro de esa categoría, ya que los individuos socializaban, se casaban y trabajaban juntos, y rara vez expresaban alguna sensación de diferencia. Más aún, los fuertes lazos patrón-cliente y las obligaciones entre empleadores y trabajadores disminuían la animosidad y la solidaridad de clase.

Althouse descubrió que aunque las personas en los niveles más altos de la sociedad de Pátzcuaro siempre ponían etiquetas étnicas cuando describían a los que estaban más abajo, la gente de los estratos medio y bajo no usaban mucho esos términos al hablar de individuos más altamente clasificados. La gente común generalmente evitaba la terminología racial cuando discutía sobre personas con un estatus similar. Las relaciones entre plebeyos parecen haber sido en su mayoría con base en el primer nombre. Althouse también encontró que la lealtad vecinal no hacía caso de las diferencias raciales. No obstante, muchas personas aspiraban a pertenecer a categorías étnicas más altas cuando se referían a sí mismos en documentos oficiales.

Más que examinar la etnicidad directamente, otros estudiosos se han centrado en los sectores sociales y ocupacionales más bajos de la sociedad colonial urbana. Los registros criminales han demostrado ser muy valiosos para ilustrar los principios y las relaciones sociales entre estos grupos. Ya en 1977, Scardaville, en su aún no publicada tesis, utilizó estos documentos para elaborar un cuadro profundo de las características más importantes de las clases bajas en la ciudad de México durante la colonia, incluyendo patrones de migración y residencia, así como la vida familiar.[19] Este año Haslip-Viera publicó un libro sobre crimen y castigo también en la ciudad de México colonial, pero éste se enfoca más estrechamente a los sistemas judiciales y correcionales, echando sólo un vistazo a los acusados y a sus vidas

[18] John K. Chance y William B. Taylor, "State and Class in Colonial City: Oaxaca in 1792", *Comparative Studies in Society and History*, 19:4 (1977), pp. 454-487 y Dennis N. Valdés, "The Decline of the *Sociedad de Castas* in Mexico City" (tesis doctoral), University of Michigan, 1978.

[19] Michael J. Scardaville, "Crime and the Urban Poor: Mexico City in the Late Colonial Period" (tesis doctoral), University of Florida, 1977.

y motivos.[20] Más amplia en alcance y más rica en implicaciones es la tesis de Penyak, de 1993, sobre la sexualidad criminal en el centro de México a partir de 1750.[21] Penyak examina cómo las autoridades definían, sentenciaban y castigaba crímenes como la prostitución, el adulterio, el incesto, la violación y el bestialismo. Utiliza el testimonio para investigar la conducta social y los vínculos entre los acusados y las otras partes. Este trabajo podría haber sido fácilmente incluido en otra floreciente categoría dentro de la historia social, la del matrimonio y la familia, que será tratada después.

La población afromexicana ha recibido, hasta ahora, muy poca atención por parte de los historiadores sociales, pero eso está empezando a cambiar. El libro de Palmer, de 1976, sobre este grupo racial, aunque lejos de ser sistemático, sí contiene varios capítulos útiles que discuten los patrones sociales dentro del grupo y sus relaciones con la sociedad dominante.[22] El estudio de Carroll, de 1991, examina a los afromexicanos en la provincia de Veracruz.[23] Aun cuando hace énfasis en la esclavitud de las plantaciones, también toma en cuenta los patrones de rebelión, la mezcla de razas, la manumisión y la vida de los negros libres. El libro que resultó de la reflexión de Bennett sobre esta tesis de 1993, debe ser considerado como un avance importante en este campo de estudio, ya que enfatiza el surgimiento y el carácter de los lazos afectivos dentro de la comunidad y la familia afromexicana.[24] La tesis de Vinson de 1998, que ya ha sido considerada como manuscrito para un libro, estudia la población libre de color en México, a través de su participación en la milicia colonia.[25] Examina los patrones ocupacionales y maritales entre los miembros, y su carrera en la milicia, especialmente en el caso de los oficiales. Vinson argumenta que la membresía en la milicia, especialmente los privilegios corporativos que ella conllevaba, promovía una conciencia racial distintiva.

El estudio de los indios urbanos se incorpora comúnmente en los trabajos que estudian, en forma más amplia, las categorías y las relaciones étnicas dentro de las clases populares, y muy poca de esta literatura trata directamente los aspectos de las relaciones y el comportamiento social. En lugar de esto, la mayoría examina la retención cultural y la adaptación dentro de las instituciones laborales, políticas y del barrio. Pero el estudio de los principios y prácticas sociales y culturales en las co-

[20] Gabriel J. Haslip-Viera, *Crime and Punishment in Late Colonial Mexico City, 1692-1810,* Albuquerque, University of New Mexico Press, 1999.

[21] Lee M. Penyak, "Criminal Sexuality in Central Mexico, 1750-1850 (tesis doctoral), University of Connecticut, 1993.

[22] Colin A. Palmer, *Slaves of the White God: Blacks in Mexico, 1570-1650,* Cambridge, Harvard Univesity Press, 1976.

[23] Patrick J. Carroll, *Blacks in Colonial Veracruz: Race, Ethnicity, and Regional Development,* Austin, University of Texas Press, 1991.

[24] Herman Bennet, "Lovers, Family, and Friends: The Formation of Afro-Mexico, 1580-1810" (tesis doctoral), Durham, Duke Univesity, 1993.

[25] Ben Vinson, III, "Bearing Arms for His Majesty: The Free-Colored Militia in Colonial Mexico" (tesis doctoral), Columbia University, 1998.

munidades rurales tiene una literatura abundante y distinguida. Como se ha señalado antes en este ensayo, este cuerpo de erudición no se ha desarrollado como un componente de la historia social. Por el contrario, ha seguido predominantemente los imperativos de la etnohistoria, que es en sí, y en muchas formas, una hermana mayor y más consciente de la historia social, ya que hasta ahora esta última se ha practicado en el caso del México colonial.

"La nueva Filología" en la que los estudiosos analizan documentos escritos en lenguas indígenas por los mismos nativos, con una imposición insignificante por parte de los europeos, constituye la encarnación más reciente de la etnohistoria, proporcionando percepciones sin precedentes y transformando efectivamente este campo de investigación. Los investigadores han podido clasificar y caracterizar el cambio cultural con una precisión extraordinaria y demostrar cómo los cambios y los diversos aspectos de la vida indígena son paralelos y cómo se afectan entre sí. El programa de la UCLA, encabezado hasta hace poco por Lockhart, ha formado el camino. Su libro de 1922 es reconocido como un clásico moderno.[26] Haskett, con sus trabajos sobre el sistema político de Cuernavaca, los de Cline sobre Culhuacán y los censos en náhuatl en el Morelos de principios del siglo XVI, así como los de Horn sobre Coyoacán, representan otros importantes trabajos publicados.[27] Otros más están programados para aparecer en los próximos dos años. El progreso más importante de Restall en cuanto al estudio de los mayas en la colonia muestra una enorme cantidad de documentación en lengua indígena que existe incluso fuera del centro de México.[28] Pero la envergadura y alcance de la etnohistoria colonial mexicana están, tal vez, mejor ilustrados por la variedad y confianza de los artículos sobre las mujeres indias del México antiguo, escritos por Schroeder, Wood y Haskett.[29] Éstos examinan los primeros matrimonios entre indios y españoles; los patrones indios de los apellidos, después de la conquista; el cambio en el papel de los géneros y las relaciones de poder, así como los cargos políticos y la rebeldía entre las mujeres nativas.

Los eruditos que no utilizan este "giro lingüístico" también investigan la etnohistoria colonial mexicana en forma notable. En su estudio masivo e innovador sobre los sacerdotes, parroquias, creencias y prácticas religiosas en el siglo XVIII, Tay-

[26] James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992.

[27] Robert S. Haskett, *Indigenous Rulers: An Ethnohistory of Town Government in Colonial Cuernavaca*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1991; S.L. Cline, *Colonial Culhuacán, 1580-1600: A Social History of an Aztec Town*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1986; *ibid.* (ed.), *The Book of Tributes: Early Sixteenth-Century Nahua Censuses from Morelos*, Los Angeles, UCLA/Latin America Center, 1993; Rebecca Horn, *Postconquest Coyoacan: Nahua-Spanish Relation in Central Mexico, 1519-1650*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

[28] Matthew Restall, *The Maya World: Yucatec Culture and Society, 1550-1850*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

[29] Susan Schroeder *et al.* (ed.), *Indian Women of Early Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press, 1997.

lor contribuye con cuatro capítulos sobre los parroquianos nativos, tratando cuestiones como los cofradías, la adoración de los santos y la Virgen de Guadalupe, las fiestas de la comunidad y los funcionarios nativos en las parroquias rurales.[30] Gruzinski ha sacado numerosos libros y artículos sobre diversos aspectos de la adaptación cultural y religiosa del México nativo ante la conquista española.[31] La tesis de Kanter, de 1993, es casi la única que toma en cuenta a las mujeres, el género y las cuestiones familiares en las comunidades nativas, su estudio se refiere sobre todo a Toluca y abarca un periodo de 100 años a partir de 1730.[32]

Por último, el avance más emocionante en la etnohistoria, además de "La nueva Filología", es el trabajo que se realiza sobre los valores políticos de las comunidades locales y sus interpretaciones y respuestas a las ideologías políticas que circulaban en la sociedad colonial más importante. Hasta ahora, el estudio más avanzado sobre México, en este sentido, es el trabajo de Guardino acerca de las comunidades rurales de Guerrero entre 1800 y 1857.[33] Este trabajo, como los demás que se han hecho sobre México y Perú, enfatiza el inicio del periodo de independencia, pero algunos regresan hasta el final de la etapa colonial. Existe una tensión, aún sin resolver, por el rechazo de estos investigadores respecto a tratar las distintas identidades étnicas y la percepción de estos aldeanos rurales. Estos autores consideran a sus sujetos como campesinos, no diferenciados étnicamente de la alta sociedad, punto de vista que probablemente no satisfaga a los estudiosos en el futuro.

Frye ha hecho un loable, pero sólo parcialmente exitoso, esfuerzo para rastrear la identidad y la comunidad étnicas mediante el estudio de Mexquitic, en San Luis Potosí, un pueblo que no data de antes de la conquista española sino que fue fundado apenas en 1591 por los tlaxcaltecas, como una ciudad fronteriza para defenderse de los invasores nómadas.[34] Frye no se benefició con la abundancia de documentos de los que Chace pudo disponer; por lo tanto, su estudio tiene un carácter mucho más episódico y cambia de un tema a otro dependiendo del tipo de documentación que encontraba para los diferentes periodos. Con el tiempo, los ciudadanos de Mexquitic llegaron a identificarse a sí mismos como chichimecas en vez de tlaxcaltecas, mientras tanto mantenían su separación de los españoles que fundaron numerosas haciendas en la región que rodeaba al *municipio*. Pero después de

[30] Taylor, *Magistrates of the Sacred*.

[31] Serge Gruzinski, *The Conquest of Mexico: The Incorporation of Indian Societies into the Western World, Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Cambridge, Polity Press, 1991.

[32] Deborah E. Kanter, "*Hijos del Pueblo*: Family, Community, and Gender in Rural Mexico. The Toluca Region, 1730-1830" (tesis doctoral), University of Virginia, 1993.

[33] Peter F. Guardino, *Peasants, Politics, and the Formation of Mexico's National State: Guerrero, 1800-1857,* Stanford, Stanford University Press, 1996. La conservación de valores desarrollada por las prácticas durante el periodo colonial y hasta bien entrado el siglo XX, es señalada por Ana María Alonso en, *Thread of Blood: Colonialism, Revolution, and Gender in Mexico's Northern Frontier,* Tucson, University of Arizona Press, 1995.

[34] David Frye, *Indians into Mexicans: History and Identity in a Mexican Town,* Austin, University of Texas Press, 1996.

rastrear algunas de las prácticas, creencias y rituales que mantenían la identidad étnica en el periodo colonial, Frye brinca a la identidad étnica de Mexquitic en la actualidad, ignorando además un siglo de cambios históricos e influencias durante el siglo XIX y hasta bien entrado el siglo XX.

La forma en que se celebraban las ceremonias públicas y los rituales en las ciudades coloniales, así como el significado que tanto las autoridades como la gente común les daba, han surgido como temas de estudio durante la última década y los análisis han revelado mucho sobre los valores de los diferentes sectores sociales y grupos de interés. Estos temas y la forma en que han sido investigados manejan mucha información de la "nueva historia cultural" y de la historia social, ya que ésta ha sido practicada desde el último cuarto del siglo pasado. La combinación de la historia social con la cultural y el creciente centralismo de la última —aunque típicamente dentro de un marco histórico social aún identificable— es probablemente la evolución más importante de los últimos años en este campo.[35] En un ensayo sobre este tema, después de tocar el punto crucial de que las elites son sujetos de estudio tan válido para la historia cultural como los sectores no elitistas (comúnmente llamados en forma colectiva "grupos subalternos"), Eric Van Young distingue los dos enfoques, aunque también revela sus continuas interconexiones:

> Lo que distingue a la historia subalterna, en su modo cultural, de la historia social es pues el intento de usar muchas de las mismas fuentes para fines diferentes o complementarios: en un caso, para llegar a una historia de los grupos marginales o subordinados y, en el otro, para situar socialmente a la gente, ante todo, con respecto a las consideraciones de la clase social. La historia cultural de los grupos subalternos, sin embargo, puede tratar de situar socialmente a la gente dentro de un marco de clase o por ella misma.[36]

La compilación de Beezley, Martin y French contiene cinco ensayos sobre las celebraciones públicas en el México colonial.[37] Gonzalbo Aizpuru ofrece también un panorama perspicaz en un artículo aparte, mientras que Viqueira Albán ha publicado un libro innovador sobre las diversiones públicas y la vida social de fines de la colonia, en la ciudad de México, que incluye teatro, bailes, establecimientos para beber, paseos públicos y similares, además de festivales oficialmente patrocinados.[38] Durante gran parte del periodo colonial, las ceremonias públicas se enfo-

[35] Véase la edición especial de la *Hispanic American Historical Review* —79:2 (mayo 1999)— dedicada a la "Nueva historia cultural de México", particularmente el lúcido ensayo de Eric Van Young sobre el periodo colonial.

[36] Eric Van Young, "The New Cultural History Comes to Old Mexico", *Hispanic American Historical Review*, 79:2 (mayo 1999), p. 219.

[37] William H. Beezley *et al.* (eds.), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebration and Popular Culture in Mexico,* Washington, Scholarly Resources, 1994.

[38] Pilar Gonzalbo Aizpuru, "Las fiestas novohispanas: espectáculo y ejemplo", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 9:1 (Invierno, 1993), 47-70 y Juan Pedro Viqueira Albán, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, FCE, 1987.

caron a temas religiosos y su organización reflejó la jerarquía étnica y social a la que se le encargaba. Estas celebraciones eran muy populares e incluso participaban ávidamente los grupos sociales y ocupacionales de baja categoría. Estos eventos daban a los diferentes grupos étnicos y raciales de la sociedad la oportunidad de hacer valer sus identidades y prácticas sociales distintivas, sin quebrantar abiertamente su posición en la comunidad. Los organismos patrocinadores estatales aún no consideraban necesario promover una identidad nacional cultural uniforme. Algunas ceremonias públicas ofrecían oportunidades para que el público se burlara de la autoridad o incluso para invertir el orden social en forma ritual.

Para fines del siglo XVIII, sin embargo, la era de los Borbones recalcó el regalismo y el orden político como los temas centrales en los actos públicos (es notorio que esos movimientos precedieron la creación de las naciones-estado independientes). Pero simultáneamente, las autoridades coloniales estaban más preocupadas por los eventos públicos que movilizaban a las masas urbanas, ya que les preocupaba mantener un orden social más estricto y enfrentaban una serie de levantamientos urbanos. Aunque la mayoría de estas sublevaciones ocurrían fuera de la Nueva España eran bien conocidas y temidas. También deben incluirse las huelgas en la industria minera y los disturbios que siguieron a la expulsión de los jesuitas.

En tres soberbios capítulos consecutivos de su libro sobre la ciudad de Chihuahua en el siglo XVIII, Martin observa las celebraciones públicas, la etiqueta social y el patriarcado como se experimentaban en realidad.[39] Las autoridades civiles esperaban una deferencia ritual por parte del populacho, como representantes del monarca, y llevaban orgullosamente símbolos físicos de su autoridad. Los oficiales nuevos siempre asumían sus cargos en una representación ritual y pública. Los castigos judiciales, la humillación y las ejecuciones se llevaban deliberadamente a cabo en público, como lecciones ejemplares para los delincuentes y la mayoría de la sociedad. Las elites siempre montaban festivales públicos, ya que las clases más bajas carecían de recursos y vínculos para hacerlo independientemente. Éstos se celebraban tanto para acontecimientos religiosos como dinásticos. El orden de la procesión o presentación reflejaba con precisión la categoría dentro de esta muy jerarquizada sociedad, de forma que los individuos y los grupos de interés estaban compitiendo siempre por mejores posiciones. Las representaciones y los rituales se llevaban a cabo durante estas celebraciones, con la intención de justificar el orden social y político prevaleciente, pero su efecto sobre las masas es difícil de medir. En general, aun cuando la plebe parece haber aceptado la pretensión de las elites de una superioridad moral en cierto grado, todavía rechazaba los supuestos raciales subyacentes. Aunque muchas comunidades representaban una inversión del estatus durante los festivales públicos, los líderes de la ciudad de Chihuahua los evitaban diligentemente.

[39] Cheryl English Martin, *Governance and Society in Colonial Mexico: Chihuahua in the Eighteenth Century*, Stanford, Stanford University Press, 1996, capítulos 5-7.

Las clases trabajadoras de la ciudad, muchas de las cuales eran de mineros, resistían invariablemente los esfuerzos para reducir el número de festivales y su duración. Comúnmente reclamaban una semana completa o descanso para cualquiera de ellos y los líderes políticos de la comunidad se sentían incapaces de disminuir su frecuencia o duración. Los diferentes órdenes sociales de la ciudad se mezclaban en forma bastante indiscriminada en estos festivales públicos y también en los numerosos establecimientos de juego y los fandangos.

En las calles se esperaba una etiqueta social que reflejara el estatus de la persona en la sociedad, aun cuando se hicieran transacciones comerciales sin importancia. Las violaciones a la deferencia eran un ataque al sentido del honor del otro. Los miembros de la elite, e incluso muchas clases más bajas, esperaban ser tratados con honor y respeto para cumplir con sus cargas y obligaciones sociales. El honor se entretejía con el patriarcado, un valor que estaba implícito en las relaciones sociales y no sólo dentro del hogar del individuo. Esto ofrecía estabilidad cultural en una sociedad relativamente nueva, compuesta por diversos grupos culturales. La fuerza e importancia del honor y el patriarcado en esta sociedad volvía a la gente desmesuradamente sensible a los insultos. Se está desarrollando un pequeño campo de estudio especializado alrededor de los insultos y sus respuestas.

Los esfuerzos de las autoridades reales y municipales para fomentar nuevas prácticas y actitudes sociales y culturales en la segunda mitad de la época colonial constituyen el tema de una innovadora tesis de Voekel.[40] Estos funcionarios de gobierno —fuertemente apoyados por un grupo de profesionales de clase alta y media (incluyendo algunos eclesiásticos de alto rango) y por los comerciantes, llamados los *sensatos*— promovieron cuestiones de salud pública, como la reubicación de tumbas en cementerios aparte, fuera de las iglesias, y prácticas sanitarias básicas. También argumentaban en contra de la mojigatería barroca que implicaba un complejo luto público y procesiones funerarias. Estos *sensatos* se oponían a los grandes donativos a la Iglesia para capellanías y misas por los muertos. Creían en la moderación personal y el auto control en asuntos de este mundo y del siguiente, menospreciando incluso la intervención sacerdotal en las relaciones del individuo con la divinidad. Voekel trata eficazmente la articulación de estos nuevos valores culturales y la resistencia hacia ellos, así como sus conexiones con grupos sociales y con diferentes organismos públicos, en un vibrante e importante conflicto de valores culturales, durante la segunda mitad de la etapa colonial y en las primeras décadas de la independencia. Este estudio representa un nuevo enfoque hacia la historia social de los movimientos políticos investigando los valores y la participación,

[40] Pamela Voekel, "Scent and Sensibility: Pungency and Piety in the Making of the *Gente Sensata*, Mexico, 1640-1850" (tesis doctoral), University of Texas, Austin, 1997. Éste parece ser también el lugar más apropiado para mencionar los notables trabajos de María Cristina Sacristán sobre las definiciones y el tratamiento de la locura en el México colonial: *Locura e Inquisición en Nueva España, 1571-1560,* México, FCE, 1992 y *Locura y disidencia en el México ilustrado, 1571-1810,* Zamora, El Colegio de Michoacán, 1994.

e incluyendo las alianzas de laicos prominentes con reformadores dentro del orden político colonial establecido.

En su excepcional tesis de 1998, Pescador ha desarrollado un nuevo campo de erudición sobre la Latinoamérica colonial —el impacto transatlántico del Nuevo Mundo en una comunidad del Viejo Mundo, incluyendo la transferencia de ciertas prácticas culturales.[41] Descubrió que en el caso del Valle de Oiartzun en Navarra, estas transferencias ocurrían porque generaciones sucesivas tenían negocios con las colonias y contribuían con sus ciudadanos a la sociedad colonial. Pero una vez en América, estos emigrantes sólo fortalecían y refinaban su identidad vasca, en lugar de someterla a la cultura más general. Proliferaron los lazos basados en el parentesco y en las afiliaciones regionales, y fueron reforzados por dádivas cuantiosas. Las riquezas de América transformaron las estructuras y las prácticas de la comunidad. Muchos hogares estaban decorados con productos hechos en América. Las tierras se consolidaron en propiedades más grandes y las dotes se volvieron más sustanciosas. Pero si bien esto último evitaba que las mujeres locales buscaran marido en otros pueblos, la promesa de fortuna en las colonias impulsó a muchos jóvenes a emigrar al otro lado del océano. Los ciudadanos que habían logrado riquezas en las Américas y que seguían residiendo allá eran, no obstante, elegidos para puestos políticos locales. Los colonizadores financiaban la construcción de altares e incluso de capillas enteras y también fundaron capellanías y confraternidades. También promovieron formas distintas de culto. Lo más notable es que en el siglo XVIII empezaron a aparecer santuarios para la virgen mexicana de Guadalupe en Oiartzun (junto con los de otros santos y vírgenes populares en América) y su devoción se fue identificando con la localidad.

El estudio del género y los valores familiares constituye un campo importante de investigación que se ha desarrollado muy rápidamente y en diversas formas durante la década pasada.[42] Los investigadores están empezando a estudiar los lazos afectivos y emocionales dentro de los matrimonios y las familias, pero hasta ahora ha sido en forma más cautelosa que audaz. El libro de Stern, de 1995, sobre el México colonial propone nuevas cuestiones y perspectivas en cuanto a asuntos de género, al distinguir patrones de comportamiento según lo urbano, en contraposición a las medidas rurales basadas en la clase.[43] Dependiendo en forma sustan-

[41] Juan J. Pescador, "The New World Inside a Basque Village: The Oiartzun Valley and Its Atlantic Exchange, 1550-1800" (tesis doctoral), University of Michigan, 1998. Éste no pretende disminuir el logro innovador y de erudición alcanzado por los dos libros de Ida Altman: *Emigrants and Society: Extremadura and Spanish America in the Sixteenth Century,* Berkeley, University of California Press, 1989 y *Community in the Spanish Empire: Brihuega and Puebla, 1560-1630,* Stanford, Stanford University Press, de próxima aparición.

[42] Un importante artículo anterior es el de Robert McCaa, "*Calidad, Clase*, and Marriage in Colonial Mexico: The Case of Parral, 1788-90", *Hispanic American Historical Review*, 64:3 (agosto de 1984), pp. 477-501.

[43] Steve J. Stern, *The Secret History of Gender: Women, Men, and Power in Late Colonial Mexico,* Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1995.

cial de los registros criminales en las diferentes regiones de México, Stern puso especial atención a los antecedentes sociales de todos los participantes y testigos de los conflictos, a los supuestos latentes y explícitos sobre el género que cada parte expresaba, y al carácter del lenguaje usado por los diferentes declarantes. Él ve que los hombres y las mujeres de las clases populares tienen modelos muy divergentes para los derechos, obligaciones y autoridad de cada género. Repitiendo a Martin ve como el patriarcado y otros valores del género resuenan en todas las actitudes sociales y políticas.

Pita-Moreda, en su tesis de 1994, estudia el carácter del conflicto y la vida diaria entre las mujeres de la colonia en la ciudad de México.[44] Las mujeres tenían derechos sociales aun bajo este sistema altamente patriarcal y sabían cómo manipular las expectativas culturales de las funciones del género para obtener derechos aún mayores. La gran familia, la red de amigos y los vecinos, en ciertos momentos y en diferentes combinaciones, intervinieron en casos de tensión y conflictos domésticos exhibiendo las amplias redes en las que aun los plebeyos y los pobres vivían sus vidas, y también los valores y acomodamientos que los parientes y amigos de los esposos esperaban que pudieran resolver, o por lo menos calmar, la disputa. Si fracasaban, las autoridades civiles y eclesiásticas intervenían con frecuencia, dando como resultado la separación de la pareja o incluso el castigo de uno de ellos. El patriarcado en el hogar no era un valor sin moderación en esta cultura, las autoridades actuaban frecuentemente para afirmar los derechos de la esposa a la protección y a ciertos emolumentos dentro del matrimonio. Cuando éstos no podían ser garantizados, arreglaban a menudo la separación física, temporal o a largo plazo de la pareja.

El libro de Boyer, de 1995, sobre los bígamos en el México colonial ofrece numerosas percepciones sobre los patrones de comportamiento y pensamiento relacionados con el matrimonio entre plebeyos.[45] La mayoría de los bígamos eran de áreas rurales y de circunstancias modestas, ya que la gente de las ciudades y las clases altas podía ser descubierta muy fácilmente. Boyer describe un mundo en el que los hombres emigraban frecuentemente dentro de la misma colonia y de ésta a otras y hasta la madre patria con relativa facilidad (durante las dos últimas décadas ha aparecido, en muchos libros académicos, una apreciación del volumen y tipicidad del movimiento y la migración en el mundo de la colonia). Por lo tanto operaban dentro de una red muy grande de relaciones que no estaban restringidas a los miembros de la familia y los residentes de su barrio. El segundo matrimonio se daba con frecuencia después de una larga relación con una mujer que vivía muy lejos de la residencia de su primera esposa. Ante todo, los bígamos no se burlaban del matrimonio como un valor y una institución social vital, sino que creían fuerte-

[44] María Teresa Pita-Moreda, "Mujer y conflicto y cotidianeidad en la ciudad de México a finales de la Colonia" (tesis doctoral), University of North Carolina, 1994.

[45] Richard Boyer, *Lives of the Bigamists: Marriage, Family, and Community in Colonial Mexico,* Albuquerque, University of New Mexico Press, 1995.

mente en él y creían que las dos esposas nunca sabrían una de la otra. Pero enfocándose al flujo de información en este mundo, aun entre puntos distantes, Boyer demuestra cómo es que tantos bígamos eran descubiertos.

Angel, en su tesis de 1997, estudia los valores y la cultura material de las mujeres españolas a principios de la colonia en México y cómo los reafirmaban o negociaban y hacían compromisos, ya que interactuaban con mujeres nativas y algunas veces negras o con mezcla de sangre, en sus hogares y barrios.[46] Ella descubrió que las mujeres españolas en la sociedad de principios de la colonia disfrutaban de más libertad y derechos que sus contrapartes en España. Las mujeres actuaban como partidiarias de la cultura, aunque no en la forma más estricta y sin compromiso alguno. Muchas lograban una notable movilidad social debido a la proporción muy favorable de su sexo entre los colonizadores españoles y a la considerable riqueza y estatus que muchos hombres habían alcanzado en esta abierta y aún nueva sociedad.

Los eruditos apenas han examinado la relación entre padres e hijos, la elección de una carrera, los patrones de matrimonio para la descendencia y los acuerdos de poder y fortuna dentro de las generaciones. Hoberman tiene una buena sección sobre estas cuestiones en su libro sobre las familias mercantiles del siglo XVII, pero es prácticamente única en cuanto a la profundidad de su estudio.

Por último, después de casi una década de silencio por parte de los estudiosos sobre los valores culturales específicos que siguieron a la publicación, en 1988, del trabajo pionero de Seed acerca del "honor", tal como se hacía patente en el cortejo y en las expectativas de matrimonio, varios historiadores con antecedentes en historia social han contribuido recientemente con importantes estudios al respecto. En su recopilación de ensayos sobre aspectos y manifestaciones de honor, como un valor cultural central en la Latinoamérica colonial, Johnson y Lipsett-Rivera obtuvieron de sus colaboradores obras muy complementarias sobre las prácticas culturales entre ambos géneros dentro de los diferentes grupos étnicos y sociales.[47] El honor era una cuestión tanto de individuos como de familias y se manifestaba en diferentes formas en la jerarquía social de la colonia.

En el libro de Twinam, de 1999, sobre el ocultamiento de los nacimientos ilegítimos, entre las hijas de las familias respetables en todas las colonias españolas en América, muestra cómo las indiscreciones privadas y la vergüenza podían mantenerse dentro de las familias sin manchar la reputación pública de estas mujeres o de sus linajes, aun cuando estos nacimientos fueran ampliamente conocidos unos años después.[48] La reputación, el estatus social y ocupacional, y la etnicidad del amante de la mujer, así como los términos de su relación eran factores críticos pa-

[46] Amanda P. Angel, "Spanish Women in the New World: The Transmission of a Model Polity of New Spain, 1521-1570" (tesis doctoral), University of California, Davis, 1997.

[47] Lyman L. Johnson and Sonya Lipsett Rivera (eds.), *The Faces of Honor: Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America,* Albuquerque, University of New Mexico Press, 1998.

[48] Ann Twinam, *Public Lives, Private Secrets: Gender, Honor, Sexuality and Illegitimacy in Colonial Spanish America,* Stanford, Stanford University Press, 1999.

ra determinar si la mujer y su familia podían ocultar la verdadera paternidad de un nuevo miembro en su hogar y, por último, ganar la legitimidad para el hijo, ya mayor, al tiempo que se conservaba el estatus virtuoso de la madre dentro de la comunidad. Relacionado con este asunto de la autopresentación y mantenimiento de la honorable reputación pública de la familia está el ensayo de Bertrand, de 1998, sobre la forma en que las familias respetables del México colonial contemplaban, perseguían y practicaban vínculos de sociabilidad dentro de sus comunidades.[49]

La literatura sobre la historia de la familia durante la colonia en México es ahora tan amplia y multifacética que Pilar Gonzalbo Aizpuru, líder en el campo desde hace mucho, acaba de publicar un importante trabajo sintético acerca del tema.[50] En este cuidadoso y extenso estudio, Gonzalbo Aizpuru combina su propia y notable investigación en documentación esencial, con los descubrimientos de otros estudiosos, para presentar así un panorama coherente que examina aspectos múltiples de la historia de la familia, en lo que concierne a las diferentes categorías étnicas y sociales del mundo colonial mexicano.

Al preparar este estudio bastante amplio de los principales trabajos sobre valores, procesos y experiencia social en el México colonial, me he dado cuenta de cómo ha surgido una erudición muy distinguida sobre estos temas en un tiempo bastante corto y de cuántos otros libros, pero especialmente ensayos y artículos, he omitido para que este estudio tenga una extensión razonable. Para concluir, me siento obligado a citar muy especialmente la calidad de los estudios y el alcance de los temas tratados por el Seminario de las mentalidades y la religión desde su fundación dentro del INAH, en 1979. Este seminario de investigación ha publicado varias recopilaciones importantes de ensayos sacados de los simposia y las investigaciones realizadas bajo sus auspicios. La última de ellas apareció en 1999.[51]

[49] Michel Bertrand, "Les réseaux de sociabilité en Nouvelle-Espagne: fondement d'un modele familial dans le Mexique colonial (XVIIe-XVIIIe siècle)", en: Michel Bertrand *et al*. (eds.), *Pouvoirs e dévian - ces en Méso-Amérique, XVI-XVIIIe siècles*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1998, pp. 95-124.

[50] Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México, 1998.

[51] *Familia y sexualidad en Nueva España,* México, SEP, 1982; *La memoria y el olvido,* México, INAH, 1985; *De la santidad a la perversión,* México, Grijalvo, 1986; *El placer de pecar y el afán de normar,* México, INAH, 1987; *Del dicho al hecho... Transgresiones y pautas culturales en Nueva España,* México, INAH, 1989; *Familia y poder en Nueva España,* México, INAH, 1991; *Amor y desamor: vivencias de pare - jas en la sociedad novohispana,* México, INAH, 1992; *Comunidades domésticas en la sociedad novohispana: formas de unión y transmisión cultural,* México, INAH, 1994, y *Casa, vecindario y cultura en el siglo XVIII,* México, INAH, 1999.

LAS FUNCIONES DE LA FAMILIA, SUS LOGROS Y SUS VARIACIONES

LA EMIGRACIÓN FAMILIAR A AMÉRICA: LOS ALMONTE*

GUILLERMO LOHMANN VILLENA
Academia de la Historia, Lima, Perú
Y ENRIQUETA VILA VILAR
Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla

El comerciante siempre ha interesado como agente económico, generador de sociedades mercantiles o negocios más o menos importantes. Hasta épocas recientes, en que la situación ha cambiado notablemente, no eran muchos los trabajos que lo abordaban desde la esfera social y mucho menos familiar, a pesar de la trascendencia que tuvieron como grupo que tendía a elevarse socialmente.[1] Philippe Ariès señala la importancia de las relaciones entre tres elementos —individuo, grupo y familia— para estudiar y conocer el funcionamiento de la sociedad y, sobre todo, para explicar estructuras sociales y mentalidades que perduran a través de los siglos y señala que en los medios que no pertenecían a la corte y que estaban por encima de las clases populares se formaron grupos de convivencia social en los siglos XVI y XVII que desarrollaron una verdadera cultura de "pequeñas sociedades".[2] En esta amplia esfera se pueden encuadrar los grupos de comerciantes que en esas dos centurias dividen sus vidas y sus familias entre su lugar de origen y los distintos territorios americanos.[3] En Andalucía la gran corriente migratoria se produce en la segunda mitad del siglo XVI y alcanza su cúspide en la década de 1571 a 1580,

* Siglas:

AGI Archivo General de Indias.
AGNP Archivo General Nacional del Perú.
AHN Archivo Histórico Nacional (Madrid).
APS Archivo de Protocolos de Sevilla.
RAH Real Academia de la Historia (Madrid).

Los números que aparecen en el texto o en las notas entre corchetes remiten al árbol genealógico.

[1] En este sentido, un trabajo reciente es el de Pere Molas Ribalta: "Comercio y nobleza en la España moderna. Una revisión historiográfica", en: Luis Miguel Enciso Recio (coord.), *La burguesía española en la Edad Moderna,* vol. I, Valladolid, 1996, pp. 377-400.

[2] Philippe Ariès, "Para una historia de la vida privada", introducción al vol. III de *Historia de la vida privada*, dirigida por P. Aries y G. Duby, Madrid, 1989, pp. 14 y 15.

[3] Según Boyd-Bowmann la proporción de mercaderes y sus agentes que pasaron a América aumentó a partir de 1540. Desde 1540 hasta 1559, una de cada 20 pertenecieron a esa categoría y de 1560 a 1579, uno de cada 16. *Pattern of Spanish Emigration to the New World (1493-1580),* Buffalo, 1973, pp. 76 y 77. M. Apud Mörner, *Historia social latinoamericana (nuevos enfoques)*, Caracas, 1979, p. 49.

manteniéndose un alto nivel hasta fines de la centuria. En el siglo XVII, los años de la máxima salida son los de la primera década,[4] años en los que discurre el flujo migratorio de la familia que vamos a estudiar en estas páginas.

La empresa americana imprime un carácter especial a las relaciones de grupo al aglutinar a una serie de individuos con apetencias comunes y necesidad absoluta de interdependencia, debido sobre todo a las enormes distancias entre las nuevas tierras y la península. Eran necesarias, antes de emprender una empresa colonizadora o descubridora, una sólida base tanto económica como política, del mismo modo que era ineludible, para cualquier mercader con ansias de prosperar, crear factorías en puntos clave que debían ser gobernadas por agentes de los que se esperaba la máxima lealtad, para lo cual se acudía, siempre que era posible, a personas con lazos de parentesco o paisanaje.

Estos lazos, que generalmente se intentaban estrechar, implicaron la presencia, a uno y otro lado del Atlántico, de personajes de una misma familia o de un mismo lugar geográfico, y, como consecuencia, la emigración de grupos compactos que en ocasiones mantuvieron los vínculos iniciales y en otras se independizaron formando estirpes criollas en el lugar al que emigraban y que en la mayoría de los casos mantenían estrechas relaciones de negocios y parentesco con el núcleo peninsular.

Según Lockhart, desde la década de 1540, Sevilla y Perú constituyeron para los mercaderes dos polos de un campo de acción unificado e inseparable. Los mercaderes del Perú no pueden ser entendidos si no se les relaciona con España porque en muchos casos eran representantes de comerciantes afincados en Sevilla y en ella aspiraban a asentarse. Los sevillanos habían hecho, en la mayoría de los casos, sus fortunas en Perú e intervenían en los asuntos internos de la colonia.[5] De hecho, tres de los fundadores del Consulado limeño —dos de los cuales pertenecieron a la familia que aquí se considera— fueron luego grandes comerciantes en Sevilla.[6] Sevilla y Perú, dos polos de una misma trama que contaban con la plataforma ineludible de Tierra Firme.

En este núcleo geográfico y panorama económico-social se puede situar la familia Fuente Almonte, como un ejemplo claro de algunos de los supuestos que observa la historiografía actual sobre esta materia: vínculos de parentesco y paisanaje, matrimonios endogámicos, función social de la dote, compra de cargos públicos, casa poblada como medio de permanencia, rápida ascención social, etc.[7] Una familia cuya

[4] Lourdes Díaz Trechuelo, "La emigración familiar andaluza a América en el siglo XVII", en: A. Eiras Roel (ed.), *La emigración española a Ultramar*, Madrid, 1991, pp. 189-197.

[5] James Lockhart, *El mundo hispano-peruano, 1532-1560*, México, 1982, pp. 118 y 119.

[6] Se trata de Hernando de Almonte y Juan de la Fuente Almonte. El tercero era Adriano de Legaso. E Vila Vilar, "El poder del Consulado sevillano y los hombres del comercio en el siglo XVII: una aproximación", en: Enriqueta Vila Vilar y Allan J. Kuethe (eds.), *Relaciones de poder y comercio colonial. Nuevas perspectivas*, Sevilla, 1999, pp. 3-34.

[7] Desde la década de los setenta, la historiografía sobre la familia se ha disparado y proliferan estudios en distintas líneas de análisis. Para un estado de la cuestión véase dos trabajos publicados casi paralelamente, aunque desconozco si las autoras estuvieron en contacto: Eugenia Rodríguez Sáenz, "Historia de la familia en América Latina: balance de las principales tendencias", *Revista de Historia de*

trayectoria discurre paralelamente en Sevilla y en Panamá con fuertes vinculaciones económicas en Perú y que une sus dos ramas mediante un ventajoso matrimonio del cual va a surgir la línea que conseguirá un título nobiliario en poco tiempo. Una familia numerosa, enrevesada, con repetición de nombres y apellidos, persistente en el tiempo, con personajes descollantes en su seno, de los que daremos aquí algunas pinceladas y que nos van a servir como pretexto para examinar los usos y costumbres de un grupo que cada vez más se va perfilando como modelo ideal de movilidad social y como vehículo constante de interrelaciones a uno y otro lado del Atlántico.

Algunos sujetos con el apellido Fuente y Almonte viajan a Perú desde los años cuarenta del siglo XVI, amparados en compañías comerciales en las que normalmente se involucraban varios individuos.

En Sevilla, un martes 17 de agosto de 1546, en la residencia de Hernando de la Fuente, en la calle de la Mar y ante Alonso de Cazalla[8] se escrituraba una compañía entre el dueño de la casa, por una parte, y un tal Gómez de la Fuente y Pedro López de Abreu por otra.[9] Los dos últimos se obligaban a servir, durante cuatro años, de factores del primero en Tierra Firme y Perú. El capital social era aportado por los tres socios en muy distinta proporción[10] y en 1549 se incluía, con una elevada cantidad, el yerno de Hernando de la Fuente, Diego de Almonte. La sociedad se liquidó en Lima en 1552 después de que los factores presentaran una cumplida cuenta del manejo de los fondos.[11] En 1569 se concedía paso a Tierra Firme y Perú a Hernando de la Fuente Almonte, natural de Sevilla, hijo de Hernando de la Fuente y Leonor de las Casas, a quien no se ha podido seguir el rastro.[12]

América, núm. 26, Costa Rica, julio-diciembre de 1992, y Silvia Marina Arrom, "Historia de la mujer y de la familia latinoamericanas", *Historia Mexicana*, vol. XLII, núm. 2, octubre-diciembre de 1992. Como obras más recientes véase Pilar Gonzalbo Aizpuru y Cecilia Rabell Romero (coords.), *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica. Seminario de historia de la familia*, México, 1996 y Gonzalbo Aizpuru (ed.), *Género, familia y mentalidades en América Latina*, Puerto Rico, 1997.

[8] Este escribano público de Sevilla era tío del cronista Pedro Cieza de León. Véase Garrain Villa, *Llerena en el siglo XVI*, Madrid, 1992, pp. 65 y 71.

[9] Gómez de la Fuente se declara hijo de Alonso de la Fuente, vecino de la collación de San Juan y Pedro López de Abreu o Ábrego, hijo de Juan López de Llerena y hermano de Isabel López, esposa a su vez del mencionado cronista Pedro Cieza, cuya boda se ajustó en Lima por escrituras del 19 de agosto y del 11 de septiembre de 1550. Véase *Llerena, Extremadura y América. Actas del Congreso Internacional*, Badajoz, 1994, pp. 42-49.

[10] Hernando de la Fuente ponía 6 500 ducados más un cargamento de mercaderías por valor de 4 400 ducados; Gómez de la Fuente contribuía con 1 000 ducados y López de Abreu con 500.

[11] Diego de Almonte aportó a la sociedad un capital de 6 000 ducados y el finiquito lo firmaron en Lima Rodrigo de las Casas, de Sevilla, apoderado de Hernando de la Fuente y de Gómez de la Fuente, y Pedro López de Abreu, que presenta unas detalladas cuentas donde constan detalles tan menudos como los gastos de barbero, comidas, honorarios al médico, coste de las medicinas, fletes, compra de cabalgaduras, etc. AGNP, cuaderno de 21 folios, autentificados por el notario Gascón, 1552 (41). Este cuaderno, junto con las escrituras citadas hasta aquí, conforman los documentos núms. 781 a 785 de la colección Harkness depositada en la Library of Congress en Washington.

[12] *Catálogo de pasajeros a Indias*, vol. V, t. 1, núm. 1375.

Es a partir de 1580 que se puede documentar fehacientemente y de forma continua la historia de la familia que nos ocupa. Ese año, un Juan de la Fuente Almonte[4], soltero, hijo de Diego de Almonte[1] e Inés de las Casas[2] pasa al Perú como mercader y factor de Diego García de Almonte[3].[13] ¿Quiénes eran estos dos personajes?

Conocemos muy bien al que actuaba como empresario gracias al ennoblecimiento de su linaje. Sus padres, Francisco García de Almonte y doña Baetriz de Medina eran vecinos de Almonte y él, oriundo de Galicia, del solar de Domonte, cercano a Villalva, de donde partió un Diego García de Almonte para la guerra de Granada y una vez concluida ésta, pasó a vivir a Almonte, villa en la que contrajo matrimonio y en la que cambió su apellido Domonte por el del pueblo que lo acogió, dada su similitud.[14]

En 1580 Diego García de Almonte, su nieto, estaba ya establecido en Sevilla, casado con una sevillana, doña Ana de las Casas o Almonte[5],[15] era dueño de una considerable fortuna, actuaba como cosechero y hombre de negocios, enviaba a América mercancías propias —sobre todo vino y aceite— y actuaba como representante en Sevilla de dos importantes limeños, Juan de Lumbreras y su yerno Antonio de Melo, cuyo hermano, Simón de Melo, era a su vez yerno de García de Almonte.[16]

No cabe duda del parentesco de Juan de la Fuente Almonte, viajero al Perú, con su patrón. Los padres de este último, Diego de la Fuente e Inés de las Casas,[17] parecen ser los mismos que los de la mujer de Diego García de Almonte, por lo que podemos considerarlos cuñados. Parentesco que lo mantuvo en su puesto durante unos años en los que continuó viajando hasta que decidió establecerse en Panamá al contraer matrimonio, en 1592, con una rica viuda, también de origen español, doña Juana de Rojas[6], que había contraído un ventajoso primer matrimonio, muy joven, con Melchor García de Robledo, sevillano, que poseía una considera-

[13] AGI Contratación 5538, l. 1, ff. 307 y 345v. Había viajado a Indias anteriormente, en 1577, como factor de su padre; viaja también a Perú y Tierra Firme en 1582 y 1584. *Catálogo de pasajeros...* , vol. V, núm. 5082; VI, núms. 1297, 3539, 4087, y VII, núm. 3263.

[14] Ejecutoria de hidalguía de los Domonte, concedida por la Audiencia de Granada en 1625. Hemos manejado una copia de la que se halla en la Chancillería de Granada, cedida por los condes de Peñalva de Valenzuela. Desde aquí le manifestamos nuestra gratitud. Véase *Inventario de la Sección de Hidalguía de la Real Cancillería de Granada*, t. I, Real Maestranza de Granada, 1985, p. 329, y expediente de hábito de Juan de la Fuente Almonte. AHN Órdenes, Santiago, Exp. 3173.

[15] En el expediente de hábito de Juan de la Fuente Almonte se le llama doña Ana de las Casas. En un memorial de Diego García de Almonte citado en la nota siguiente se le llama Ana de Almonte.

[16] Memorial de Diego García de Almonte modificando su testamento, Sevilla, 5 de julio de 1603, APS, legajo 11665. Proceso sobre el entrego de una partida a los herederos de Diego García de Almonte. Claúsula de herederos del testamento de Diego García de Almonte, AGI Contratación 937, núm. 5. También Lutgardo García Fuentes, *Los peruleros y el comercio de Sevilla con las Indias, 1580-1630* , Sevilla, 1997, p. 179.

[17] Expediente de hábito de Juan de la Fuente Almonte. AHN Órdenes, Santiago, 3173.

ble fortuna, con quien estuvo casada sólo cuatro años. De esta unión nacieron dos hijos, Leonor[8] y Pedro Pablo.[18]

Y ya tenemos situado a uno de nuestros personajes. Su boda debió suponerle el espaldarazo para iniciar una carrera de ascenso social. Una buena dote proporcionada por el anterior matrimonio de Juana,[19] le permitió avencindarse en Panamá con "casa poblada… sustentando armas y caballos como uno de los vecinos honrados…".[20] Vecino que, con su casa repleta de plata labrada, obras de arte y esclavos,[21] signos todos de hidalguía, pasa de su posición de mercader a ostentar cargos en el Cabildo,[22] a poseer hatos de ganado[23] y a ser nombrado capitán de caballos por la Real Audiencia en 1595,[24] lo cual le lleva a actuar en varios de los acontecimientos más importantes que ocurren en el istmo en esos años: el asalto de Drake, al año siguiente, a Nombre de Dios y Portobelo al que acudió capitaneando a los vecinos y personas de su entorno equipados a su costa,[25] algunos otros ataques a Portobelo en los que siempre actuó de la misma manera y el ataque de los holandeses a Panamá en 1615. Peleó también contra los indios y sus esclavos participaban en las guerras contra los cimarrones,[26] y como dueño y señor de navíos y casas se permitía el lujo de ayudar a los gobernadores a transportar plata por el Chagre y a alojar a los altos funcionarios que pasaban por el istmo hacia sus destinos definitivos.[27] Actividades todas que muestran una vez más las diversas fun-

[18] Testamento de Ana de Rojas, 1647. AGNP, Juan Bautista de Herrera, 1654 (903), f. 100. Ella misma cuenta cómo no aportó ninguna dote a este primer matrimonio por la pobreza de su padre que trabajaba como abogado y cómo su marido le legó como arras 3 000 pesos.

[19] En efecto, el capital recibido por concepto de arras y los bienes gananciales le proporcionaron una sustanciosa dote que ella misma estima en 14 471 pesos. AGNP, Testamento de Juana de Rojas, Juan Bautista de Herrera, 1654 (903), ff. 100-111v.

[20] Información de oficio y parte sobre Juan de la Fuente Almonte. AGI, Panamá 63 A, núm. 14.

[21] Así vivía en Lima su viuda cuando otorgó testamento en 1647. AGNP, Testamento de Juana de Rojas, Juan B. de Herrera, 1654 (903), ff. 100-111v.

[22] En 1590 fue elegido alcalde ordinario, en 1591 y 1596 alcalde de la Hermandad, y en los años 1594, 1595, 1598, 1602, 1604, 1607, 1609 y 1614 reelegido otra vez alcalde ordinario. En los años de 1613 y 1616 fue procurador general. Información firmada por Urban de Medinilla, escribano público y de Cabildo de Panamá. AGI, Panamá 63 A. Informaciones de oficio y parte. Su firma aparece con frecuencia en las cartas del Cabildo, confundida en ocasiones con la de su hijo que también fue regidor. Véase, Bibiano Torres Ramírez, Juana Gil-Bermejo y Enriqueta Vila, *Cartas de cabildos hispanoamericanos. Audiencia de Panamá*, Sevilla, 1978.

[23] María del Carmen Mena García, *La sociedad de Panamá en el siglo XVI*, Sevilla, 1984, pp.127-128.

[24] AGI, Panamá 63 A, núm. 14. Información de oficio y parte.

[25] Cuando Drake asaltó Nombre de Dios y el general Alonso de Sotomayor tuvo que salir en su defensa, dejó como custodio de Panamá al capitán Fuente Almonte que con su gente acudió a Portobelo cuando fue necesario, actuando también de correo. AGI, *ibid*.

[26] En 1606 la Real Hacienda reconoce una deuda con Juan de la Fuente Almonte, vecino de Panamá, por el sueldo de tres meses que su esclavo Juan Mandinga actuó como carguero en la guerra que se llevó a cabo contra los negros cimarrones. La deuda ascendía a 36 pesos. AGI, Contaduría 1473 A, f. 119.

[27] En 1600 prestó unas casas de mucho valor para que se alojase el gobernador de Chile, Alonso de Rivera. AGI, *ibid*.

ciones que podía desempeñar en las Indias una misma persona. Ni los mineros eran sólo mineros, ni los propietarios de tierras eran sólo hacendados, ni los mercaderes eran sólo mercaderes. Generalmente, los que conseguían reunir una fortuna constituían grupos socioeconómicos de múltiples actividades de las que se servían y con las que conseguían no sólo acrecentar su hacienda sino también elevar su prestigio social.[28] En este caso, Juan de la Fuente Almonte utilizó sus méritos para solicitar una pensión vitalicia de 4 000 ducados.[29] Con ello quería salvar su situación económica, al parecer, bastante deteriorada al final de su vida.[30]

Relacionado con los hombres más importantes de la sociedad panameña,[31] le resultó relativamente fácil colocar a sus hijos en una buena posición y conseguir que el mayor de ellos, de su mismo nombre, fuera regidor de Panamá a los 19 años a costa de la bonita suma de 1 000 pesos,[32] y el segundo, Fernando de la Fuente

[28] Véase M. Carmagnani y Ruggiero Romano, "Componentes sociales", en: M. Carmagnani, A. Hernández Chávez y R. Romano (coord.), *Para una historia de América I. Las estructuras*, México, 1999, p. 325. Los autores se basan para hacer esta afirmación en las noticias aportadas por las cartas de los emigrantes recogidas en Enrique Otte, *Cartas privadas de emigrantes a Indias*, Sevilla, s/f. Existe otro volumen de estas cartas hacia el siglo XVII editadas por Isabelo Macías y Francisco Morales Padrón, *Cartas desde las Indias*, Sevilla, 1992.

[29] AGI, Panamá 63 A, núm. 14. Información de oficio y parte. Esta información de Juan de la Fuente Almonte, citada varias veces, aporta una documentación muy interesante porque incluye dos declaraciones del peticionario; título de capitán de Caballería; confirmación del mismo por Alonso de Sotomayor, presidente de la Audiencia; certificación completísima del oidor más antiguo de la Audiencia, don Juan del Barrio, en la que cuenta la actuación del personaje y hace una descripción detallada de los acontecimientos de ese momento; testimonios de la gente de a caballo que Fuente Almonte metió en Panamá cuando el asalto de Drake (42 vecinos de Panamá con sus caballos, lanzas y adargas, "muy bien aderezados" y 96 hombres de tierra adentro, también con sus caballos); varias certificaciones del gobernador Alonso de Sotomayor; del licenciado Manso, de su actuación en el mar del Sur cuando la llegada de los holandeses; del maestre de campo Diego de Rojas, y el testimonio de Urbán de Medinilla de los oficios desempeñados mencionados en la nota 22.

[30] Su viuda, doña Ana de Rojas, confiesa en su testamento de 1647 que su marido, antes de morir "y mucho antes, estaba endeudado" y que tuvo que pedir ciertos préstamos liquidados por ella misma. Sin embargo, debía ser todavía un hombre muy rico, porque la legítima de algunos de sus hijos se remontó a 25000 pesos. AGNP, Testamento de Juana de Rojas, Lima, 1647. Juan B. de Herrera, 1654 (903), ff. 100-111v.

[31] En su información aparecen como testigos, además de los ya mencionados, los vecinos más ricos de Panamá: el regidor, Diego Pérez, el alférez, Manuel Jorge de Prado, Andrés Cortés de la Serna y Baltazar Cortés, entre otros. Todos coincidían en conocerlo desde hacia 30 y 40 años, y en calificarlo como hombre conciliador y caritativo, y que tenía casa con mucho lustre como hombre principal. AGI, Panamá 63 A, núm. 14. Informaciones de oficio y parte. Véase para la sociedad de Panamá, María del Carmen Mena García, *La sociedad...* y *La ciudad en un cruce de caminos. Panamá y sus orígenes urbanos*, Sevilla, 1992.

[32] El 4 de agosto de 1610, Álvaro Núñez de Herrera, Veinticuatro de Panamá, renuncia a su cargo en favor de Juan de la Fuente Almonte, "el Mozo", hijo del capitán Juan de la Fuente Almonte nacido en Panamá en 1591, según información en la que presenta como testigos a Baltazar Maldonado, Francisco de Almonte, su primo del que hablaremos más adelante, y Pedro Pablo Minucho. El 25 de junio de 1612, el gobernador Valverdi de Mercado declaraba en favor del pretendiente gracias a

Rojas, maestre de Campo y corregidor de Carangas (La Plata) en 1620.[33] También unas buenas dotes fueron el talismán para que sus hijas se casaran con hombres bien situados en las más altas instancias de la administración.[34] Sin embargo, ni su magnífica posición ni su fortuna fueron obstáculos para que educara a sus hijos en el más puro estilo mercantil de altos vuelos: viajando a España con encomiendas, propias y ajenas, y con esclavos y criados.[35] En 1607, un muchacho de 17 años, "de buen cuerpo, blanco, carirredondo, y un diente quebrado en la parte de arriba…", había viajado a España con dos primos suyos —Juan de la Fuente Almonte y Hernando de Almonte—, llevando plata por valor de más de 60 000 pesos. Tres años más tarde, con su dinero bien empleado, estaban solicitando licencia para volver a Perú con ocho criados y cuatro esclavos que habían viajado con ellos desde América,[36] bien arropados por socios y familiares.[37]

La ventajosa situación en Panamá de Juan de la Fuente Almonte, el que en otra época había actuado de agente de Diego García de Almonte, sirvió para favorecer a su familia sevillana en asuntos comerciales. Hemos visto cómo dos hijos de este último —Juan de la Fuente y Hernando de Almonte— viajaron con encomiendas de su tío. Su padre, muerto en 1603, aunque al parecer no llegó a fundar un mayorazgo, hizo mejora de sus bienes en su hijo mayor, Diego de Almonte, que de esta forma se convirtió no sólo en un rico terrateniente con casa y fincas con ganado en Almonte y una casa solariega en Sevilla, en la collación de San Pedro, si-

los servicios de su padre. AGI, Panamá 55, núm. 88. Expediente de confirmación de oficio de Veinticuatro a Juan de la Fuente Almonte. Renunció a este oficio en Lima en 1627 y se casó con Catalina Sedeño de Contreras de la que se divorció en 1632. Murió en el Perú. AGNP, Juan de Zamudio, 1627 (2041), f. 552.

[33] Murió en Pisco, donde testó en 1672. RAH, Colección Salazar y Castro, M-165, f. 1. Se había casado con Catalina de Vera y Agurto.

[34] Una de sus hijas, doña Inés de las Casas[12], contrajo matrimonio con el licenciado Luis Enríquez, oidor de la Audiencia de Lima que más tarde pasó a la Real Chancillería de Granada; otra de ellas, doña Bárbara de la Fuente y Rojas[13], casó con el licenciado don Antonio Quijano y Heredia del Consejo de S.M. y oidor de la Audiencia de Charcas, y una tercera, doña Francisca de Rojas[11], con don Juan Mogrovejo de la Cerda, novelista, autor dramático e historiógrafo. Testamento de Juana de Rojas, 1647, AGNP, Juan B. de Herrera, 1654 (903), ff. 100-111v.

[35] La mayoría de los mercaderes iban acompañados de criados que les ayudaban en sus tareas y, en general, los emigrantes viajaban acompañados de ellos. Hacia el siglo XVII se registran más de 3 000 criados que representan un total de 36.8% del total de viajeros registrados. Este alto porcentaje sólo se comprende si se piensa que el presentarse como criado era una fórmula fácil de obtener una licencia. Las licencias obtenidas para éstos se cubrían luego con parientes y amigos. Lourdes Díaz Trechuelo, "La emigración familiar…", p. 141.

[36] Expediente y licencia de pasajero a Indias de Juan de la Fuente Almonte y su hemano Hernando de Almonte, mercaderes, con sus esclavos, Pablo, Felipe y Lucía, a Perú, 15 de mayo de 1609. AGI, 5313, núm. 36. Información y licencia de Juan de la Fuente Almonte, Hernando de Almonte y Juan de la Fuente, a Perú, 21 de enero de 1610. AGI, Contratación 5320, núm. 1.

[37] En el expediente de AGI, Contratación 5313, testifican a su favor Ambrosio de Villaza, uno de los muchos mercaderes con doble residencia, que vivía entonces en San Juan de la Palma, y Paulo Martínez de Francia, ambos yernos de Diego García de Almonte, primer personaje que ahora retomamos.

no también en tutor de sus hermanos menores.[38] Circunstancia que obligaría a todos los demás a buscarse la vida de la mejor manera posible y podemos mostrar cómo Francisco, Hernando y Juan toman la decisión de "hacer las Indias" de una forma o de otra. Veamos cómo fue.

Francisco, el segundo de los hermanos, pasa por primera vez a América en 1594 y a partir de entonces su vida transcurre entre el istmo panameño y el Perú, desde donde se puede seguir su rastro hasta 1628, alternando los negocios con los cargos públicos.[39] Pero su vida y su familia estaba establecida y bien asentada en Panamá, donde, imitando a su tío, se casó con su riquísima pariente Leonor de Robledo,[40] hija del primer matrimonio de Juana de Rojas y de Melchor de Robledo. En esta unión se refleja perfectamente la función social de la dote que aunque administrada por el marido, se reconocía propiedad de la mujer a la que revertía a la muerte del esposo y de esta forma el patrimonio dotal pasaba, por lo general, íntegro a los hijos.[41] En este caso, la dote materna sustentó una familia que se encumbró socialmente de forma muy rápida y que pudo ver una de sus ramas ennoblecida en la tercera generación. Una familia que se dividió entre España y América, estrechando una vez más las relaciones que estaban establecidas a una y otra orilla del Atlántico, a pesar de la dificultad de las comunicaciones y de las distancias.[42]

[38] Memorial de Diego García de Almonte modificando su testamento. APS, leg. 11665, y Autos sobre el entrego de una partida a los herederos de Diego García de Almonte. AGI, Contratación 937, núm. 5. Diego García de Almonte tuvo once hijos: Diego[14], Francisco[15], Hernando[17] y Antonio[18] de Almonte, Juan de la Fuente Almonte[16], doña Beatriz de Medina[19], casada con Pablo Martínez de Francia, albacea del testamento, doña Magdalena[20], doña Ana[21], mujer de Simón de Melo y doña Inés[22], doña Leonor[23] y doña Elvira[24], menores. Familia numerosa que se extiende en numerosas ramas, parte de las cuales se ennoblecen y algunas de ellas se consignarán en este trabajo. Véase árbol genealógico.

[39] En 1610 extiende en Panamá un poder a sus hermanos Juan y Hernando; en 1612 se dispone a viajar de Lima a Panamá, regresando al Perú al año siguiente con un cargamento de 70 esclavos; permanece en Panamá de 1614 a 1616 y aparece de nuevo en Lima en 1618. En el Perú trabajaba con su hermano Juan y con un socio de éste, Arias de Valencia. Entre 1614 y 1628 fue regidor y alcalde de Panamá. AGNP, Cristóbal de Vargas, 1611 (1983), f. 111 y *Cartas de Cabildo...* , pp. 57 y 86-88.

[40] Aunque desconocemos la cuantía de la dote que aportó al matrimonio, su madre declara en su testamento que no tuvo que darle nada de su legítima porque con la herencia de su padre y de su hermano, muerto muy pequeño, reunía un fuerte capital en "juros, bienes y rentas". Testamento de Juana de Rojas, 1647. AGNP, Juan B. de Hererra, 1654 (903), ff. 100-111v.

[41] Cristine Hunefeldt, "Las dotes en manos limeñas", en: Pilar Gonzalbo Aizpuru y Cecilia Rabell Romero (coords.), *Familia y vida privada en la historia latinoamericana*, México, 1996, pp.255-288.

[42] El matrimonio Almonte-Robledo tuvo 10 hijos, casi todos en magnífica posición viviendo entre Perú, Panamá y Sevilla. Fueron los siguientes: doña Ana Domonte Robledo[25], casada con don Juan Cortés de Monroy, Cº de Santiago; don Diego Domonte y Robledo[26], Cº de Santiago y regidor de Sevilla, casado con su prima Ana Jerónima Domonte y Villaza[27], de cuya unión nacería don Francisco Domonte y Villaza[28], primer marqués de Villamarín; don Melchor Domonte y Robledo[29], del Consejo de su Majestad y alcalde de Corte en Lima, al que su abuela prestó una carroza porque "no tenía con qué andar por la ciudad conforme a su calidad"; Francisco Domonte[30]; Antonio Domonte[31], colegial de San Martín; doña Juana Domonte[32], que vivía en Lima; doña Josefa[33] y doña Magdalena Domonte[34] que se habían ido a Sevilla para ser religiosas y a las que su abuela me-

La vida de Hernando, el cuarto de los hermanos, transcurre estrechamente unida a la de su hermano Juan que hemos dejado para el final. Aparece por primera vez en Lima en 1605 donde se dispone a emprender un viaje a Panamá y España junto con su hermano,[43] a favor del que escritura compromiso expresivo de que en la eventualidad del fallecimiento de Juan, asumiría él las obligaciones contraídas por éste.[44] En 1610 lo hallamos en Portobelo de regreso a Perú,[45] desde donde al año siguiente vuelve a España con un encargo de su hermano; entre otras cosas, 20 barras de plata para entregar en Sevilla a Ambrosio de Villaza, cuñado de ambos o a Tomás Mañara;[46] gracias a un poder, a su hermano se le puede localizar nuevamente en Sevilla en 1617 y a un nuevo envío de plata de éste en Panamá en 1618, año en el que ejercía como administrador del asiento de avería que el Consulado sevillano había suscrito con la Corona.[47] Como puede verse se trata de otro ejemplo del típico comerciante con Indias a gran escala, hombres que parten su vida entre las dos orillas del Atlántico y que, además de la plata propia y de encomiendas, junto con las mercaderías,[48] transportan usos y costumbres de dos continentes tan lejanos y tan próximos gracias a ellos.

joró en su testamento; don Fernando Domonte[35] que vivía en España, y el P. Luis Domonte[36], sacerdote jesuita. Testamento de Juana de Rojas, 1647. AGNP, Juan B. de Herrera, 1654 (903), ff. 100-111v. También expediente de Hábito de Francisco Domonte y Robledo. AHN, Órdenes, Santiago, 2498. Como puede verse, esta generación ha cambiado su apellido Almonte por Domonte, solar de donde según la probanza de hidalguía de Juan de la Fuente Almonte procedían.

[43] AGNP, Diego López de Salazar, 1605 (995), f. 1118.

[44] AGNP, Diego López de Salazar, 1607 (1000), ff. 761 y 1512.

[45] AGNP, Cristóbal de Vargas, 1611 (1983), ff. 1080 y 1111.

[46] AGNP, Francisco González de Balcázar, 1611 (750), f. 323. Tomás Mañara era un rico e importante comerciante de origen corzo, establecido por esos años en Sevilla después de haber también viajado varias veces a América. Véase Enriqueta Vila Vilar, *Los Corzo y los Mañara. Tipos y arquetipos del mercader con América*, Sevilla, 1991.

[47] El poder a su hermano en: AGNP, Diego Sánchez Vadillo, 1616 (1734) f. 247 y Juan de Zamudio, 1618 (2031), f. 937. La nueva remesa de plata eran siete barras y 22 588 pesos para invertirla en mercaderías y reexpedirlas al Perú. AGNP, Cristóbal de Vargas, 1618 (1922), f. 346v. Su actividad en el asiento de avería en Enriqueta Vila Vilar, "Las ferias de Portobelo. Apariencia y realidad del comercio con Indias", *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XXXIX, Sevilla, 1982, p. 332 y "Los gravámenes de la carrera de Indias y el comercio sevillano: el impuesto de Balbas", *Andalucía y América en el siglo XVI*, t. I, pp. 264, Sevilla, 1985.

[48] En efecto, en cada uno de estos viajes les llueven las encomiendas reflejadas en escrituras que son un verdadero arsenal de información para conocer el trasfondo del comercio con Indias. En 1613 el capellán del convento de la Encarnación le confía una barra de plata para Ledesma secretario del Consejo. El mismo año, el oidor Alberto de Acuña le comisionó para entregar a don Juan Andrés Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete, hijo del virrey del Perú del mismo título, la cantidad de 2737 pesos y don Fernando de Aguiar hace lo propio con una barra de plata cuyo destinatario sería el consejero de Indias, Aguiar y Acuña. A los pocos días el mayordomo del hospital de San Andrés le confía 400 pesos para adquirir medicamentos en Sevilla y el secretario del virrey, marqués de Montesclaros, por orden de su superior, le proporciona 400 pesos para enviar a su hermana. Por su parte, su hermano Juan le facilita 22 baras de plata, ocho tejos de oro y nueve piñas de plata, para invertirlos en artículos reseñados en una memoria. En esta ocasión viajó junto al banquero limeño Juan de la Cueva. Co-

Importante papel le tocó desempeñar a Hernando de Almonte en los dos consulados de las ciudades en que vivió: fue, junto con su hermano, uno de los fundadores del Consulado de Lima[49] y prior del de Sevilla en 1638, 1641 y 1653.[50]

El tercero de estos hermanos, Juan de la Fuente Almonte, el de los hijos de Diego García de Almonte que decidió tomar el nombre de su tío panameño, es, sin duda, el personaje más interesante de toda esta larga familia y probablemente el apoyo que necesitaba para el encumbramiento a que llegó muy pronto. Sus comienzos son parecidos a los de cualquier comerciante de la época: numerosos viajes, negocios con sus propias mercancías o con encomiendas ajenas. En 1602 se encontraba ya en el Perú, al año siguiente se embarcaba para Panamá y en 1604 volvería a Lima en donde permanecería hasta 1607, año en el que se dispuso a viajar a Sevilla con importantes encomiendas, entre ellas 16 000 pesos que le había proporcionado su socio Juan de Lumbreras.[51] Entre los "peruleros" opulentos que llegaron a Sevilla en este último año queda constancia que llevaba consigo un caudal de 191 568 pesos.[52] Tres años más tarde, cargado de poderes, mercaderías por un valor de 32 333 ducados y encomiendas cuyo costo se elevaba a 54 437 pesos,[53] emprendía el viaje junto con su hermano y su primo del que se ha hablado anteriormente.[54] Su vida trancurre entre Perú y Sevilla hasta 1620 y en esta época desarrolló una intensa actividad empresarial y social que será el fundamento de su prosperidad y solvencia posterior. De la magnitud de las transacciones comerciales que realizaba, solamente en el trienio de 1610 a 1612, puede vislumbrarse a la luz de la noticia de que por concepto de "alcabala del viento" —un impuesto de uno y medio por ciento sobre las transmisiones de dominio originadas por compraventa o permuta— pagó a la administración más de 9 000 pesos.[55] El núcleo de sus opera-

---

mo dato curioso y significativo hay que hacer constar que en su viaje de regreso a la metrópoli, en 1616, el alcalde del crimen de la Audiencia de Lima, Juan de Canseco, le confió cierta suma de dinero para distribuirla entre el escultor Martínez Montañés y el maestro mayor de la capilla de la Catedral para que cada uno ejecutase las instrucciones que el magistrado les transmitia. AGNP, Cristóbal de Vargas, 1613 (1989), ff. 1192, 1261, 1529, 1711 y 1717; Gonzalo Ortiz de Mena, 1610-1612 (1316), ff. 91 y 100; Juan de Zamudio, 1616 (2027), f. 1206. Escritura de 17 de mayo de 1616.

[49] Vicente E. Rodríguez, *El Tribunal del Consulado de Lima*, Madrid, 1960, pp. 302, 306 y 382.

[50] Antonia Heredia Herrera, "Los dirigentes oficiales del Consulado de cargadores a Indias", *Andalucía y América en el siglo XVII*, t. I, Sevilla, 1985, pp. 217-236.

[51] AGNP, Diego López de Salazar, 1607 (1001), ff. 1512, 1618 y 1654.

[52] L. García Fuentes, *Los peruleros*... , pp. 48 y 262.

[53] *Ibid.*, p. 119.

[54] Véase nota 35. El 7 de enero de 1610, Pedro de Ibarra le confiere poder para cobrar un envío de libros; el 14 del mismo mes recibe un poder junto con su hermano Hernando, del médico Diego Tamayo; el 16 le concede igual facultad su cuñado Pablo Martínez de Francia; igualmente hace Bartolomé Carmona y su cuñado Ambrosio de Villaza ya que le entregaba "siete piezas de medicinas" con destino al hospital de San Andrés de Lima. AGNP, Cristóbal de Vargas, 1611 (1982), ff. 716 y 1612 (1985), ff. 816v., 935 y 937.

[55] AGNP, Cristóbal de Vargas, 1614 (1990) f. 831. Ello significa un volumen de negocios de 600 000 pesos en un trienio.

ciones cubría un espacio tan amplio como Tucumán o Paraguay, Potosí y Nueva España[56] y no menos amplio fue el ámbito de sus relaciones personales: el riquísimo Juan Arias de Valencia, regidor del municipio limeño, los dos poderosos mercaderes establecidos ya en Sevilla, Tomás Mañara y Antonio María Bucarelli, el banquero Juan de la Cueva, o los mercaderes toledanos radicados también en Sevilla, Gabriel Ángel Yepes y Nicolás Suárez Ortiz, etc.[57] Un hombre de su categoría no podía dejar de tener participación en funciones de armador y fue codueño con su tío y homónimo del navío San Francisco que realizaba travesías hasta Acapulco.[58]

Timbre de honor en la vida de Juan de la Fuente Almonte constituye su diligente intervención en el establecimiento en Lima de un tribunal privativo del gremio de mercaderes de la capital del virreinato. En reconocimiento de su gestión promotora, en febrero de 1613, fue aclamado como uno de los componentes del primer triunvirato rector de la institución junto con Miguel Ochoa y Pedro González Refolio.[59] Como expresión permanente de aprecio, la corporación encargó a un artista local retratar a los tres primeros miembros de la junta directiva a los pies de la patrona del Consulado, la Inmaculada, con túnica blanca y manto azul,[60] como si presintiera la devoción que Fuente Almonte tendría hacia esta advocación hasta el final de sus días y que dejó plasmada expresivamente en su testamento.[61] Devoción propia y obligada en un espíritu religioso de la época que compaginaba su piedad con sus muchas ocupaciones. No puede entenderse de otra forma que en plena vorágine de negocios limeños se preocupara de la obras de caridad del hos-

[56] En 1614 otorgaba mandato a un apoderado para que cobrara cierta deuda de una gruesa cantidad de dinero que tenía en Tucumán o Paraguay; por los mismos años envía a Potosí dos cajones de libros de rezo y hay constancia documental de sus vinculaciones mercantiles con Nueva España. AGNP, Cristóbal de Vargas, 1614 (1990), f. 281.

[57] AGNP, Juan de Zamudio, 1619 (2033), ff. 843 y 845 (2034), f. 2216v. y 1629 (2043), f. 299v.; Diego Sánchez Vadillo, 1618 (1737), f. 1619; Cristóbal de Vargas, 1614 (1990), f. 135, y Alonso de Carrión, 1612-1617 (269), reg. 11615, f. 217.

[58] Allí se dirigió en 1612 y 1614 con escalas en Panamá y El Realejo. En 1618, de tornaviaje al Callao, encalló en la bahía de Manta (Ecuador), aunque se logró rescatar parte del cargamento. AGNP, Cristóbal de Vargas, 1618 (1992), f. 928v. y Agustín de Atencia, 1612-1614 (169), f. 479.

[59] Ochoa era un zaragozano, corresponsal de Tomás Mañara, que logró amasar una inmensa fortuna distribuida después de su muerte en infinidad de obras benéficas; y González Refolio, natural de Valencia de Alcántara, además de su habilidad en el ramo de los negocios, debió de ser un individuo de fino olfato literario pues le cabe la gloria de haber introducido en el Perú, en 1605, nueve ejemplares de la edición príncipe del *Quijote*. AGI, Contratación 1145; AGNP, Diego López de Salazar, 1605-1606 (996), f. escritura de 1 de abril de 1606.

[60] Una réplica de la última década del siglo XVIII del pintor sevillano José del Pozo se encuentra en la sede del Tribunal Constitucional de Lima.

[61] La devoción concepcionista en esta época no es ninguna novedad, pero llama la atención el encendido tono en que se ocupa de ello. En efecto, parte del testamento de nuestro personaje es un canto a esta devoción para cuyas manifestaciones externas —fiesta el 8 de diciembre, misas los días 8 de cada mes, cánticos, aceite para una lámpara en su altar, etc.— dejó una importante cantidad de dinero. APS, Francisco López Castellar, 19 de diciembre de 1666, leg. 8.111, ff. 362-390.

pital de San Andrés que en 1615 lo eligió por mayordomo,[62] de donar una esclava al monasterio de la Encarnación[63] o de completar la cantidad que otra esclava necesitaba para su manumisión.[64]

En vísperas de emprender el definitivo viaje de retorno a su patria en 1620, recibió un verdadero aluvión de encomiendas de personas destacadas,[65] llegando a Sevilla con la nada despreciable cantidad de 320 852 ducados.[66]

Su larga experiencia en Perú y en la carrera de Indias le sirvió, como a otros grandes mercaderes del momento,[67] para establecerse en Sevilla como un potentado. Compró una lujosa casa en el barrio de San Vicente, frente a la parroquia, por la fuerte suma de 14 000 ducados, a la que hizo reformas que le costaron otros 6 000[68] y en ella se instaló con su esposa, doña María Verástegui, perteneciente a una importante familia sevillana.[69] No tuvo suerte con su descendencia. Sus dos

[62] Se conserva el *Libro de cargo y descargo…* que durante su administración llevó nuestro personaje. En la relación de partidas se anotan los ingresos provenientes de la cobranza de rentas de inmuebles, adquisición de medicamentos en Sevilla, según lista proporcionada por su hermano Hernando, fármacos dispensados a los enfermos y bulas para los mismos, sin omitir un desembolso de la gratificación concedida al escultor Martín Alonso de Mesa por reparar los desperfectos de la imagen de un crucificado que saliera en la procesión de la festividad de Santa Ana. Archivo del Instituto Riva-Agüero, A-III-321.

[63] AGNP, Cristóbal de Aguilar Mendieta, 1615-1616 (55), f. 191.

[64] El 20 de diciembre de 1619, poco antes de viajar definitivamente a España, pagó a la esclava Luisa Bañol 180 pesos. AGNP, Cristóbal Rodríguez, 619-621 (1639), f. 220.

[65] Entre otras, la que le confió Catalina de Figueroa, mujer de Francisco Galiano, ausente en Sevilla, que estaba comisionado por el monasterio de la Concepción para entrar en contacto con Martínez Montañés y ajustar con él la talla del retablo de San Juan Bautista, hoy en la catedral de Lima; o la que le confió el oidor Alberto de Acuña; o las 16 barras de plata que su socio Arias de Valencia puso en sus manos para invertirlas en la compra de mercaderías varias; o el encargo de libros que le hizo el dominico P., maestro, fray Luis de Bilbao, catedrático de la Universidad de San Marcos y en 1626 provincial de la orden en el Perú; o la cantidad de pesos que le confió doña Inés Bravo de Lagunas destinados a Francisco Caro de Torres, el historiador de las órdenes militares. AGNP, Francisco Quijada, 1618-1621 (1586), f. 24; Juan de Zamudio, 1619-1620 (2035), ff. 710 y 727; Gonzalo Ortiz de Mena, 1614-1622 (1316), f. 6, y Jerónimo Bautista de Quirós, 1619-1621 (219), f. 202.

[66] L. García Fuentes, *Los peruleros…* , pp. 120 y 272-273.

[67] Sirvan como ejemplo don Tomás Mañara o Adriano de Legaso, dos destacadísimos comerciantes con una envidiable posición en el Consulado sevillano y con influencia en la Corte, que habían hecho su fortuna viajando a Perú. Véase, Enriqueta Vila Vilar, *Los Corzo y los Mañara…* , Sevilla, 1991.

[68] De la casa, en cuya fachada colocó su escudo de armas y el de su mujer, María de Verástegui, actualmente se conseva sólo eso, la fachada. Había pertenecido a Rodrigo de Tapias Vargas y al morir éste al caballero de Santiago y tesorero de la Casa de Contratación, don Gaspar de Monteser. Testamento de Juan de la Fuente Almonte, 19 de diciembre de 1666. APS, leg. 8.111, ff. 362-390, Francisco López Castellar.

[69] Las hemanas Verástegui eran hijas de Pedro López de Verástegui y doña Jerónima de Santillán. Las tres estaban casadas con cargadores de Indias que ostentaban cargos públicos en Sevilla. Además de doña María, doña Antonia era mujer de Juan Cerón, importante mercader, comprador de oro y plata y Veinticuatro de Sevilla, y doña Jerónima, casada con el mayor de la saga de los Almonte, Diego. Tenían enterramiento en la catedral de Sevilla, en una capilla junto al coro mandada construir expresamente para ello. Véase E. Vila Vilar, "Los gravámenes de la Carrera…", pp. 267-268, nota 43.

hijos, doña Feliciana Domonte Verástegui y Diego de la Fuente Domonte, racionero de la catedral, murieron pronto. Llegó a fundar un mayorazgo para su hija casada con el caballero de Santiago, Garcilaso de la Vega, del que no llegó a tener descendencia. Esto hizo que Juan de la Fuente Almonte tuviera que modificar su testamento dividiendo en dos el vínculo primitivo. Mayorazgos que fueron a parar a la rama de los Domonte Robledo: uno para su sobrino don Diego Domonte y Robledo, con 313 122 maravedíes de renta al año y el otro para su sobrino-nieto, hijo del anterior, Francisco Domonte y Eraso, primer marqués de Villamarín, con 444 250 maravedíes de renta al año.[70] Fundó también un patronazgo de obras pías del que dejó como administrador al Hospital de la Misericordia de Sevilla, institución de mucho prestigio que venía dado por la dificultad que entrañaba pertenecer a ella debido a las duras pruebas de limpieza de sangre a las que había que someterse. Muchos comerciantes la eligieron para que administrara sus bienes al morir.[71]

Si los testamentos son de por sí documentos preciosos para información de tipo personal y familiar, el de Juan de la Fuente Almonte es un auténtico regalo. A través de sus páginas podemos contemplar a un hombre ordenado, meticuloso, cocienzudo y profundamente religioso. El canto que hace a la advocación de la Inmaculada (devoción en auge en la Sevilla de la época) nos da idea de la mentalidad de unos hombres que, aunque muy aferrados a los asuntos terrenales, sentían una gran procupación por todo lo que parecía trascendente o que podía suponer ventajas en la otra vida. En sus líneas va desgranando sus preocupaciones familiares, sociales y religiosas sin solución de continuidad y como si de un mismo asunto se tratara.[72] Cualquiera que no hubiera examinado otros documentos podría pensar que en su vida no se había ocupado de otra cosa. Pero las referencias oficiales nos lo presentan como un hombre activo que alcanzó todas las metas que se propuso. Fue alcalde mayor de Sevilla al menos desde 1629,[73] miembro destacado del Consulado a cuyas juntas acudió desde 1621 hasta 1655 y donde actuó como conciliario y como administrador de la avería,[74] prestamista de la Corona,[75] caballero de

[70] Testamento de Juan de la Fuente Almonte. APS, leg. 8.111, ff. 362-390.

[71] La Casa de la Misericordia aparece como heredera de varios de los grandes mercaderes. AGI, Consulados 1147 y E. Vila Vilar, "Los gravámenes…", pp. 266-268. Esta casa, que se fundó en Sevilla en 1476 con el título de hospital, entre la parroquia de San Andrés y el Pozo Santo, había dejado de ser hospital en 1589 para constituirse en una institución administradora de obras pías. Sus estatutos eran muy estrictos y sus dotaciones ascendían a 60000 ducados. Véase Diego Ortiz de Zúñiga, *Anales eclesiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla*, edición de Madrid de 1796, t. III, pp. 84 y 85.

[72] Testamento de Juan de la Fuente Almonte. APS, leg. 8.111, ff. 362-390.

[73] Él y Juan Gutiérrez Tello, Veinticuatro y yerno de Tomás Mañara, eran diputados de las alcabalas reales. APS, Oficio 4, 1629, f. 968.

[74] AGI, Libros de actas del Consulado, Consulados, libros 1-7.

[75] Presta 8 000 ducados para el impuesto de Balbas, capital que vincula a su mayorazgo. AGI, Consulados 1150. Véase también Enriqueta Vila Vilar, "Los gravámenes…", p. 263.

Santiago en 1638,[76] y, al final de su vida, desde 1652, miembro del Consejo de Hacienda en la Contaduría Mayor de cuentas.[77] Una larga trayectoria que merece un estudio más profundo en el que actualmente nos estamos ocupando.

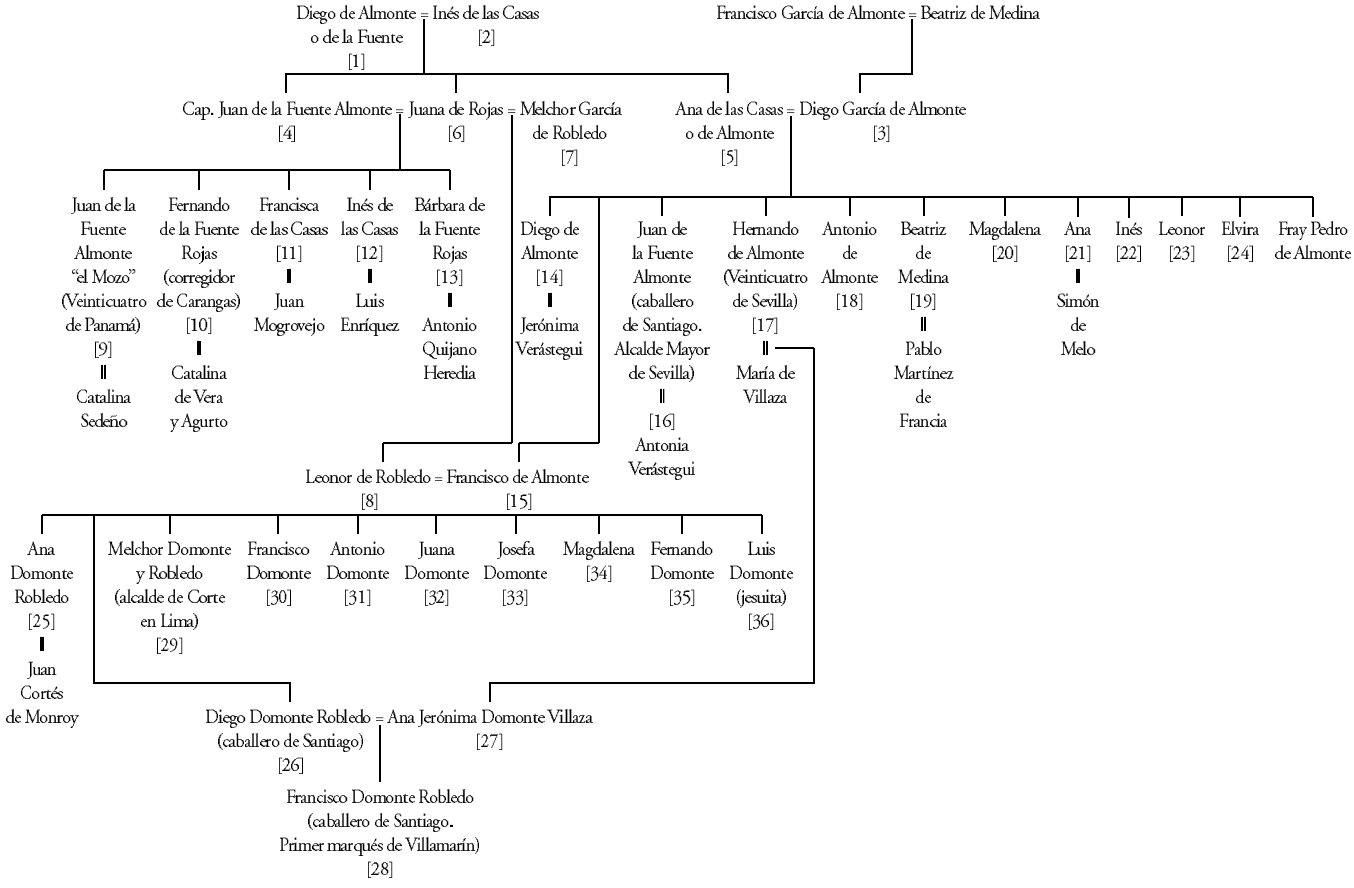
La rama de la familia favorecida por los mayorazgos fundados por Juan de la Fuente Almonte, los Domonte Robledo, mencionados anteriormente, llegaron a conseguir hábitos de órdenes militares[78] y un bisnieto de nuestros dos personajes iniciales, lograría el título de marqués de Villamarín.

Hemos podido mostrar cómo la combinación de vinculaciones familiares a varios niveles dan como resultado un cúmulo de riqueza y poder. Poder que se manifiesta en las ciudades donde se instalan determinados grupos que, basándose en su riqueza, acumulada con el comercio trasatlántico y en la política matrimonial que esa riqueza les permite realizar, acaparan cargos públicos, prebendas y honores que les brindan la oportunidad de ennoblecerse y que las convierten en el germen de una nueva nobleza en España e Indias. Un modelo que con ligeras variantes perdurará a través de los siglos en uno y otro continente.

[76] AHN, Órdenes, Santiago, Exp. 3173.

[77] AGI, Consulados 1322.

[78] Tanto Diego Domonte y Robledo, nacido en Panamá, como su hijo, Francisco Domonte y Villaza que al final de su vida fue marqués de Villamarín, fueron caballeros de Santiago en 1640 y 1642. AHN, Órdenes, Santiago, Exps. 2497 y 2498.


Diego de Almonte o de la Fuente [1]
Inés de las Casas [2]
Francisco García de Almonte
Beatriz de Medina
Cap. Juan de la Fuente Almonte [4]
Juana de Rojas [6]
Melchor García de Robledo [7]
Ana de las Casas o de Almonte [5]
Diego García de Almonte [3]
Juan de la Fuente Almonte "el Mozo" (Veinticuatro de Panamá) [9]
Catalina Sedeño
Fernando de la Fuente Rojas (corregidor de Carangas) [10]
Catalina de Vera y Agurto
Francisca de las Casas [11]
Juan Mogrovejo
Inés de las Casas [12]
Luis Enríquez
Bárbara de la Fuente Rojas [13]
Antonio Quijano Heredia
Diego de Almonte [14]
Jerónima Verástegui
Juan de la Fuente Almonte (caballero de Santiago. Alcalde Mayor de Sevilla)
[16]
Antonia Verástegui
Hernando de Almonte (Veinticuatro de Sevilla) [17]
María de Villaza
Antonio de Almonte [18]
Beatriz de Medina [19]
Pablo Martínez de Francia
Magdalena [20]
Ana [21]
Simón de Melo
Inés [22]
Leonor [23]
Elvira [24]
Fray Pedro de Almonte
Leonor de Robledo [8]
Francisco de Almonte [15]
Ana Domonte Robledo [25]
Juan Cortés de Monroy
Melchor Domonte y Robledo (alcalde de Corte en Lima) [29]
Francisco Domonte [30]
Antonio Domonte [31]
Juana Domonte [32]
Josefa Domonte [33]
Magdalena [34]
Fernando Domonte [35]
Luis Domonte (jesuita) [36]
Diego Domonte Robledo (caballero de Santiago) [26]
Ana Jerónima Domonte Villaza [27]
Francisco Domonte Robledo (caballero de Santiago. Primer marqués de Villamarín) [28]

FAMILIAS DE LA ORDEN TERCERA DE SAN FRANCISCO EN BUENOS AIRES. IDENTIDAD DE SUS MIEMBROS Y RELACIONES CON ESPAÑA EN LOS SIGLOS XVIII Y XIX

NORA L. SIEGRIST DE GENTILE*

INTRODUCCIÓN

El presente tema se trata del conocimiento que se tiene de la Orden Tercera de San Francisco en Buenos Aires a partir de una serie de análisis anteriores, vinculados con la radicación de los Cargadores a Indias establecidos en esta ciudad; las redes sociales, económicas y religiosas que formaron; las fuentes contemporáneas que pueden utilizarse en cuanto a discernir la relación que mantuvieron entre España y el Río de la Plata como consignatarios y factores. En estas aproximaciones se ha utilizado una metodología proveniente de las ciencias sociales expresada en la "participación cercana" de los pobladores tratados, la que se ha definido en el campo de la historia de las mentalidades y la de la transmisión cultural de la religión propiamente dicha. Cabe señalar, asimismo, que en la colaboración se ha debido reconstruir la historia de la llamada Venerable Orden Tercera en Argentina, debido a que las fuentes directas de conocimiento se encuentran, a la fecha, fuera de consulta y se cuenta sólo con un libro impreso que contiene generalidades de la acción efectuada por la hermandad. Bajo esta premisa fueron estudiados y en ocasiones analizados puntualmente, desde el área de la disciplinas genealógicas, unos 500 apellidos que se correspondían con los ministros y abadesas, la más alta magistratura de la institución civil-religiosa. De esta forma se avanzó en la identidad de los miembros y de las familias de la que, abreviada, se menciona como VOT.

En síntesis, en este trabajo se plantearon una serie de preguntas que pudieron ser posteriormente contestadas. ¿Constituyó la VOT un entorno de personas aisladas entre sí o fueron familias de la sociedad rioplatense?; ¿los núcleos de parentesco entablaron conexiones con otras hermandades o cofradías contemporáneas?; ¿una vez mancomunados, ejercieron una acción más eficaz?; ¿se trató de pobladores llegados desde España a Buenos Aires, que más tarde casaron fundamentalmente con hijas del país que a su vez llegaron a ser ambos, en su mayoría, los más altos miembros de la hermandad?; ¿sus relaciones con la Iglesia fueron esporádicas o se trató inclusive de familiares del Tribunal del Santo Oficio?

* Investigadora de carrera del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet)-CEMLA.

De tal forma se puede expresar que los miembros de la VOT formaron familias que actuaron en la capilla de San Roque, sede de su hermandad. En sus actividades actuaron tanto hombres como mujeres, es decir, los núcleos de personas ligadas por lazos de sangre o políticos. A lo largo del tiempo algunos de esos entornos de parentesco lograron encumbrarse en las primeras posiciones y parte de ellos, como los descendientes, se mantuvieron en la congregación a través de siglos hasta nuestros días, desarrollando múltiples actitudes en beneficio de la caridad pública. Esto ya se encontraba indicado en las Instrucciones de San Francisco de Asís desde el siglo XIII respecto a las obligaciones de los terciarios, lo que se concretó en la Orden Tercera en Buenos Aires desde fines del siglo XVII.

MAYORITARIAMENTE FAMILIAS Y NO INDIVIDUOS AISLADOS

Como se dijo, el presente trabajo fue realizado tomando como base una serie de investigaciones anteriores.[1] Dichas aportaciones permitieron que se pudieran concretar algunos aspectos metodológicos que ahora ponen énfasis en la acción desarrollada igualmente por el componente femenino y demás familiares de los que integraron la dicha VOT.

Por tal motivo, en primer lugar, se hace mención de la ideología que animó a aquellos que integraron los elencos de la institución, como consecuencia de la voluntad que los impulsó a ingresar en diferentes periodos a la congregación pero,

[1] La presente ponencia se inserta en el trabajo mayor, titulado "Miembros de la Orden Tercera de San Francisco en Buenos Aires. Relaciones de parentesco, de religión y de comercio durante los siglos XVII-XX", redacción que constituye un plan de investigación de la carrera del investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet-CEMLA), Argentina. Los trabajos anteriores de base son: Nora L. Siegrist de Gentile, "Disposiciones religiosas en testamentos de españoles y sus descendientes en Buenos Aires. La filiación y su participación 'cercana' como Terciarios de la Orden de San Francisco: 1730-1870", en: Junta de Historia Eclesiástica Argentina, II Jornadas de historia eclesiástica argentina, Buenos Aires, 10, 11 y 12 de junio de 1996, en *Archivum XVIII*, Buenos Aires, 1998, pp. 9-34; *ibid.*, "Redes sociales, económicas, espirituales y religiosas de vasconavarros en Buenos Aires: 1826-1865", en: Ronald Escobedo Mansilla, Óscar Álvarez Gila, Ana de Zaballa Beascoechea (comps.), *Emigración y redes sociales de los vascos en América*, Universidad del País Vasco, Servicio Editorial de la Universidad, 1996, pp. 479-502; *ibid.*, en donde encara a todos los Cargadores a Indias, matriculados en el sur de España: "Actuación religiosa de civiles españoles en la VOT en Buenos Aires y en el comercio de Ultramar: 1725-1823", presentado al Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España (coordinado por José Andrés-Gallego), I Congreso de Historia de la Iglesia en España y en el Mundo Hispánico. Trabajo presentado y aprobado en las jornadas realizadas en Madrid, 25-29 de octubre de 1999, a publicarse en el segundo cuatrimestre de 2000.

Finalmente, otro relacionado con la bibliografía más actualizada sobre el tema: "Vasconavarros en Buenos Aires. Su relación con la matrícula de comerciantes del sur de España y con la Tercera Orden de San Francisco. Fuentes contemporáneas para su estudio", en: Universidad de Reno-Nevada, Estados Unidos, "Basques in the Contemporary World: Migration, Identity, and Globalization, Reno, julio, 6-9-1998", publicado en el t. III de las *Actas*, 1999.

fundamentalmente, a permanecer a lo largo de generaciones en la misma. En segundo término, se insertan los apellidos de parte de los que tuvieron a su cargo la dirección de la misma. Estas personas llevaron adelante, en su condición de terciarios, las reglas de su hermandad. Ésta se llegó a cumplimentar —según lo que ahora puede saberse— en un verdadero entorno de parentesco, en donde el sector de la mujer desempeñó un papel decisivo. Si bien no son tan abundantes los rasgos documentados de sus actividades, los que existen llevan a inferir la actividad que desarrollaron las esposas, hijas, nietas e inclusive nueras, de los que llegaron a ser ministros de la VOT a lo largo de esa centuria y en el siglo XIX.

Muchas de ellas ocuparon de igual forma el cénit jerárquico de la hermandad con el nombre de abadesas, nombre que con el tiempo varió ya que a fines del siglo XIX se les llamó presidentas. A partir de estos elementos de juicio que debieron ser deslindados en un comienzo desde el punto de vista de los aportes genealógicos, se mencionan apellidos femeninos que ocuparon el puesto superior de la corporación. Se explicita toda una "entente" de personas de la "alta sociedad"[2] desde el enfoque de la VOT, porque ello llevó a individualizar al grupo que de una manera determinada aunó sus intenciones, propósitos y fines buscando lograr, entre otras cosas, una serie de obras pías y benéficas. Al mismo tiempo se sabe que en Buenos Aires y en España estos grupos proyectaron en conjunto una serie de negocios y acuerdos comerciales, como consignatarios o asociados bajo palabras o con contratos. Esto no fue algo del azar desde que en la región gaditana una gran parte de estos pobladores ya tenía una incorporación semejante; en efecto, la mayoría estuvo inscrita en la Matrícula de Cargadores a Indias en Cádiz, institución que fue continuación de la que antes había tenido su sede en Sevilla.[3]

[2] *Cfr.*, Pilar Gonzalbo Aizpuru en la introducción del libro que compiló: *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*, México, El Colegio de México, 1992, p. 10: "La vieja tradición de estudio de grupos de la elite aporta abundante información, que trasciende las cuestiones genealógicas *para ocuparse de la vida cotidiana y de las semejanzas en modos de comportamiento compartidas por otros grupos sociales*", concepto que compartimos en este análisis. Las cursivas son mías.

[3] Antonia Heredia Herrera, *Sevilla y los hombres del comercio (1700-1800)*, Sevilla, Colección Galaxia, 1989. En la página 134 expresa que fue a partir de 1784 cuando la Matrícula de cargadores se vio influenciada por las nuevas actitudes de los consulados borbónicos. Fue en ese año cuando puede decirse que queda vinculado totalmente a Cádiz… pudiendo ya con toda propiedad ostentar el determinativo del puerto… Para tener idea de otros aspectos de algunos vascos arribados al Río de la Plata, *Cfr.* Julián B. Ruiz Rivera y Manuela Cristina García Bernal, *Cargadores a Indias*, Madrid, Mapfre, 1992. Para observar algunos antecedentes de las filiaciones de los nativos rioplatenses que casaron con los cargadores a Indias arribados al Plata, véase: Zacarías Moutokias, "Burocracia, contrabando y autotransformación de las elites de Buenos Aires en el siglo XVIII", en: *Anuario IEHS* (*Instituto de Estudios Históricos y Sociales, 3*), Buenos Aires, 1988, pp. 213-247.

FINES E IDEOLOGÍA DE LA VOT EN ESPAÑA Y ARGENTINA. SEMEJANZA DE LA EXISTENCIA EN BUENOS AIRES CON LA DE SANTANDER

Los historiadores de la Tercera Orden en el mundo han expresado que la misma, instituida por Francisco de Asís en 1221, tiene una regla especial que comprende a los seglares de uno y otro sexo, aun cuando estén casados, …que se sujeten a ciertas prácticas de piedad compatibles con su estado, ninguna de las cuales obliga bajo pena de pecado…[4]

Se ha dicho —y con razón— que este tipo de instituciones, por los actos religiosos como por las solidaridades desplegadas en la sociedad, ha sido y es motivo de interés por parte de los historiadores de las mentalidades.[5] Para tomar idea de los antecedentes de la VOT en España, se ha podido centrar la atención en una de sus provincias, Santander, en donde fue nítida la presencia de esta hermandad junto con otra importante cantidad de uniones de civiles, entre ellas la llamada de Ánimas, algo parecido a la Hermandad de la Santa Caridad de Buenos Aires. Muchos de los apellidos de las regiones cantábricas pertenecientes a aquélla pasaron a Buenos Aires, como fueron los casos de Bustillos Cevallos, Sánchez Abandero, de la Mata, Martínez de Hoz, Herrero, todos ellos hermanos terciarios a lo largo del siglo XVIII, por mencionar solamente a algunos. La influencia de los nombrados en la congregación de Buenos Aires, desde que traían experiencia espiritual y material de sus tierras de origen, fue ciertamente significativa.

De hecho, parte de los miembros de la VOT fueron miembros de más de una asociación religiosa aunque no era común que los terciarios de la Orden de Santo Domingo, o de la Merced, se inscribieran al mismo tiempo en la de San Francisco, pero sí en la del Santísimo Sacramento en el Río de la Plata.

No obstante lo que queda en claro hoy en día es que si bien la Venerable Orden Tercera de San Francisco reunió a todo un grupo de personas de diferente "categoría social", los postulantes, en los momentos de llamarse a votación para ocupar los primeros puestos de la dirigencia, habían pasado ya por un riguroso control de limpieza de sangre.[6] En este sentido, la mayoría de los terciarios de la "elite" mandaron pedir a la metrópoli sus antecedentes, los que luego fueron presentados ante el Cabildo de Buenos Aires y en la VOT que se trata. De esta forma se buscaba un reconocimiento de la calidad social del sujeto, en una actitud semejante a lo ocurrido en la Península, tanto para ocupar los cargos de Estado como para ingresar en determinados escalones de las órdenes religiosas. A pesar de la divergencia de

[4] Andrés Millié, *Crónica de la Orden Franciscana en la conquista del Perú, Paraguay y el Tucumán y su convento del antiguo Buenos Aires, 1212-1800*, Buenos Aires, Emecé, 1961, p. 14.

[5] M. Vovelle, *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, 1985. La producción historiográfica al respecto es amplia y conocida por lo que no nos extendemos en su mención.

[6] Véase Guillermo Lohmann Villena, *Los americanos en las órdenes nobiliarias (1529-1900)*, 2 t., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947, en donde desarrolla todos los temas que los postulantes debían cumplimentar.

opiniones, hoy puede conocerse que hubo pluralidad de integrantes en la VOT pero no en los sectores de la cúspide del poder, en donde tanto hombres como mujeres podían ingresar después de pasar un examen riguroso.[7] Es interesante destacar que algunos que llegaron a ser ministros de la Orden presentaron al Cabildo las limpiezas de sangre y "nobleza" de las esposas, como fue el caso de Isidro J. Balbastro, ministro de la VOT en 1781, que en tal sentido llegó a elevar seis declaraciones sobre la situación de Bernarda Dávila, su mujer, quien también fue abadesa de la misma Orden en 1788. De tal manera agregó las aclaraciones de testigos:

> …todas personas de excepción de este vecindario" —que hacían conocer— que los progenitores de la referida Da. Bernarda Dávila han obtenido varios empleos públicos y militares, que han desempeñado con todo el honor correspondiente, y han merecido que S.M. en cédula del 13 de octubre de 1677 les declarase encomienda de indios atendiendo a sus méritos y servicios, y que los señores gobernadores les dispensaran otras varias gracias y confirieran empleos militares y políticos, siendo por lo mismo que la familia de los Fernández de Agüero en esta ciudad, una de las más ilustres de ella, por lo que de conformidad acordaran los señores declarar a la enunciada familia de D. Isidro J. Balbastro y sus sucesores por idóneos de emplearse en todos aquellos empleos públicos y de lustre que esta ciudad pueda conferir.[8]

Es decir, no sólo la figura de Balbastro, sino la de la esposa e inclusive la familia de ésta, los Fernández de Agüero por parte materna.[9] Cabe destacar que este apellido tuvo a lo largo de los siglos varios hermanos terciarios y algunos ministros y abadesas de la VOT que figuran en los siglos XVIII y XIX, por ejemplo, Diego (Fer-

[7] Carlos Mayo, *Pulperos y pulperías de Buenos Aires, 1740-1830*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Mar del Plata/Facultad de Humanidades, 1996. Véase p. 121 en donde una de las colaboradoras, Laura Leonor Cabrejas, dice que de una muestra de 91 pulperos en el siglo XVIII, 54% declara ser hermano de una Tercera Orden. El 63% de aquéllos declaró pertenecer a la VOT. Como se observa, dentro de la congregación había diferentes clases sociales, lo que no quiere decir que tuvieran oportunidad de ascender a los cargos directivos de la orden. Juan A. García, en sus *Obras completas*, t. I, Buenos Aires, Claridad, 1955, también dice en la p. 655, que esta orden aglutinaba los sectores más populares de Buenos Aires, concepto que repite a lo largo de sus escritos: "La gente menuda tenía que contentarse con una satisfacción más modesta de sus angustias religiosas. Las cofradías y la democrática Orden Tercera de San Francisco servían admirablemente a estos fines". No obstante, las últimas investigaciones permiten demostrar fehacientemente que los cargos de la dirigencia fueron ocupados por los estamentos más altos de la sociedad bonaerense, algunos de los cuales eran comerciantes de España llegados al Río de la Plata. *Cfr.* N.L. Siegrist de Gentile, "Vasconavarros… Su relación con la Matrícula…", citado, en donde se hace un pequeño estudio al respecto.

[8] Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Acuerdos del extinguido Cabildo de Buenos Aires*, Buenos Aires, 1929, año 1781, p. 665.

[9] *Cfr.* lo que expresa Susan Socolow, en: "La burguesía comercial en Buenos Aires en el siglo XVIII", en: *Orígenes y desarrollo de la burguesía en América Latina, 1700-1955*, México-Caracas-Buenos Aires, Nueva Imagen, 1985, p. 506, cuando indica que incluso las hijas se utilizaban para crear una red que conectaba a los comerciantes establecidos con los recién llegados [de España]".

nández) de Agüero en 1787; Miguel Fernández de Agüero en 1806; María Ignacia Agüero, en 1813.

Otro caso similar de presentación de ejecutoria de nobleza fue la elevada a su vez por el ministro de la VOT en 1774, Javier S. Saraza en 1792, al Cabildo de Buenos Aires[10] y, otra más, la del que ocupó el sitial supremo en 1792, Miguel Sáenz quien en 1787 adjuntó la cédula que le autenticaba calidad de hidalgo.[11] Llama la atención el motivo del retraso temporal en que se realizaron aquellas primeras solicitudes en uno y en otro caso después de toda una trayectoria de actuación, lo que lleva a entender que las certificaciones constaban a su vez en los expedientes de los hijos, quienes por su lado buscaban obtener puestos en la ciudad y esgrimir su calidad social. En los ejemplos mencionados puede verse la manera en que el vínculo pedido destacaba el estatus del grupo familiar. De igual manera María de Lísola, abadesa de la VOT en 1754, integrante de una de las principales familias porteñas, hizo una presentación al Cabildo en 1774 para que se le otorgaran las certificaciones de los empleos de su difunto marido, don Alonso García de Zúñiga, quien fuera ministro de igual congregación entre 1749 y 1751.[12] Todo contaba, y mucho, a la hora de dejar aclaradas las situaciones familiares en un ambiente social en donde el rango y las comprobaciones de limpieza de sangre eran exigidas, como situación previa a ocupar un cargo de la monarquía. Cabe expresar que Manuel A. Warnes (pariente político de estos últimos) y su pariente político Martín de Arráez, terciarios de la VOT, hicieron otro tanto al solicitar al Cabildo en 1780 que le diera certificación de sus empleos.[13]

De manera similar la acción social debía ser puesta de manifiesto en forma pública y bien se ha señalado al respecto que:

> Desde el marco familiar se establecían alianzas y relaciones de clientismo político con otras casas del grupo dominante, de forma que las solidaridades familiares jugaban un destacado papel en la trama de esas clientelas. A través de las estrategias familiares los elementos del grupo gobernante conseguían concentrar riquezas, honores y poder con el objetivo de transmitirlo a los sucesores de su casa.[14]

En el mismo seno de los conventos también existieron las diferencias cuando se trató de la categoría social de una de las hermanas de hábito. Un hecho muy controvertido se presentó por una cuestión de racismo, el tan sonado caso sucedido a fines del siglo XVIII en el interior del claustro de las hermanas capuchinas de Buenos Aires. Se supo de algunas hermanas que a pesar de la excomunión del obis-

[10] AGN, *Acuerdos del extinguido...*, citado, t. X, Buenos Aires, 1932, año 1792, pp. 69-70.

[11] *Ibid.*, Buenos Aires, 1930, t. VIII, año 1787, p. 357.

[12] *Ibid.*, Buenos Aires, 1928, t. V, año 1774, p. 121.

[13] *Ibid.*, Buenos Aires, 1929, t. VI, año 1780, p. 575.

[14] Martín Rueda, "Estrategias familiares y de poder", en: *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica XII*, núms. 2-3, 1994, p. 84.

po que sancionó la conducta de desprecio a la que se sometió a una hermana imputada de tener origen familiar de raza negra, siguieron manteniendo su perseverancia hasta sus últimas consecuencias.[15]

En otro orden de cosas es interesante cómo se manifestó el grupo de elite de la VOT ante la hora de la muerte. En ésta se siguió el esquema de que la institución civil religiosa acompañara el cortejo del difunto, previo toque de campanas, dando aviso del deceso de un hermano o hermana terciario. En ocasiones, los testadores solicitaron la mortaja franciscana y ser enterrados dentro de la iglesia de San Francisco, en su convento o en la capilla de San Roque donde funcionaba la hermandad. Asimismo ordenaron que luego del fallecimiento se repartiera dinero entre los pobres de solemnidad, como un acto más de acercamiento al *pobre de Asís*, quien fue conocido a lo largo del tiempo como el más digno intercesor ante Dios, vinculado —como se sabe— al culto de las ánimas en el purgatorio.[16] Esta costumbre fue esgrimida, sin duda, como un acto más de agradar, desde que los mismos pobres (tan caros al santo) eran los que ayudaban a orar por el alma del difunto. La costumbre del pedido de misas y rezos se encuentra permanentemente solicitada en los testamentos de los miembros de la VOT, a la par que sus legados para el culto fueron igualmente notables tal como se ha expresado en varios documentos ya publicados.[17]

Las reuniones de los terciarios eran semanales y obligatorias; por lo general, los días martes eran para la convocatoria de los hermanos y los viernes para los rezos del rosario. Dichas reuniones provocaron una interacción constante, logrando una unión de pareceres para la concreción de diferentes objetivos: religiosos y espirituales, sociales y comerciales. Esta cercanía continua fue incentivada por la permanente presencia familiar de las mujeres que tuvieron bajo su responsabilidad la elaboración de tareas dentro de la capilla de San Roque, que demandaron su actuación personal. Así, las terciarias sacristanas de la misma Capilla debían velar por tener a los santos arreglados y vestidos, en sus días y en las festividades especiales, de acuerdo a la comisión que la hermandad les tenía encomendada. En efecto, en 1762, el número de participantes del sexo femenino en tales tareas había aumentado a siete, de las dos originales que se habían dedicado exclusivamente al altar de San Ro-

[15] N.L. Siegrist de Gentile, "Origen étnico e Iglesia en el monasterio de las capuchinas, la iglesia de San Juan Bautista y los miembros de la Orden Tercera de San Francisco en Buenos Aires. Participación religiosa de estas comunidades desde 1749 hasta 1921", presentado en las *V Jornadas sobre Iglesia e inmigración*, Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos (CEMLA), Buenos Aires, 30-31 de mayo de 1997, en prensa.

[16] Ramón Mauri Villanueva, *La burguesía mercantil santanderina, 1700-1850*, Universidad de Cantabria, 1990, p. 268.

[17] N.L. Siegrist de Gentile, "Redes sociales…", *op. cit.*; señala que la voluntad quedó expresa en los testamentos de los terciarios franciscanos. Las misas y los rezos debían ser dirigidos para alcanzar la vida eterna. Para todo lo cual, desde el punto de vista espiritual, tanto hombres como mujeres buscaron acercarse más a Dios solicitando el humilde sayo franciscano como vestimenta mortuoria e inclusive los hasta aquí tratados, establecieron los lugares de su enterramiento en la misma iglesia de San Francisco o en la capilla de San Roque.

que. En dicho año, en el altar mayor la tarea estuvo encomendada a Manuela Galain y Sorarte, de la familia de Diego Sorarte; para el altar de Jesús Nazareno, Mónica Sequeiro (al parecer se trataría de María Sequeiro, casada con el que fue ministro de la VOT en 1769, Manuel Martínez de Ochagavía); para el altar de N.S. de los Dolores, María Antonia Malaver; para el altar de N.S. de Begoña (que recordaba en la transmisión cultural a la virgen vizcaína), María Valeriana Solano; para el de San José, Isabel Martínez; para el de San Cosme y San Damián, Victoriana Cabrera; para el de San Luis, Francisca de la Quintana. Es decir que algunos de los apellidos, integrantes de la VOT de Buenos Aires, aparecen entonces como constitutivos de una pertenencia familiar importante debido a los puestos esgrimidos por dicho sector femenino y masculino de la Orden.[18]

CONFORMACIÓN SOCIAL Y RELIGIOSA DE LOS QUE ACTUARON EN LOS ALTOS CARGOS DE LA VOT

En la aclaración de las identidades se ha procedido a observar de qué manera estas personas integrantes de la VOT constituyeron una exclusiva elite del periodo, considerando en este caso al grupo de individuos que compuso una sociedad de alto nivel económico que esgrimió certificaciones de nobleza que no fue del nivel de las que existieron en el Virreinato de México o del Perú. Más bien hubo un grupo especialmente de vasconavarros y llegados del noreste de España, de las regiones cantábricas, que presentaron sus limpiezas de sangre como hijosdalgos para la ocupación de mandatos. Ellos posteriormente solicitaron tales certificaciones ante el Cabildo para que fueran utilizados por sus descendientes. También para presentar solicitudes para establecer vínculos de mayorazgo en España o en el Río de la Plata, tema que ha sido analizado en otros estudios.[19] Se sabe al respecto que una mayoría de terciarios franciscanos fueron los que pidieron al rey que les concediera establecer un vínculo para su nombre y familia. Algunos de éstos fueron: Alzaibar, Basavilbaso, Azcuénaga, Sancho de Larrea e Irigoyen.

Cabe destacar que muchos de los que habían sido cargadores a Indias en Cádiz ingresaron a la VOT como si tal rasgo fuera una verdadera carta de presentación. Más tarde, en la ciudad, estos pobladores se brindaron ayuda en las actividades comerciales al facilitarse el transporte de las mercancías mediante barcos, o colabo-

[18] Enrique Udaondo, *Crónica histórica de la venerable Orden Tercera de San Francisco*, Buenos Aires, 1920, p. 28. Igualmente, para los lazos entablados a partir del casamiento de las mujeres: Susan Socolow, "Marriage, Birth and Inheritance: The Merchants of Eighteenth Century, Buenos Aires", en: *Hispanic American Historical Review 60-3*, august, 1980, p. 391, entre otras.

[19] N.L. Siegrist de Gentile y Ó. Álvarez Gila, "Herencias e institución de legados en sucesiones de vascos en Buenos Aires, 1750-1845", en: Eusko Ikaskuntza (Sociedad de Estudios Vascos), *V Jornadas de historia local. La familia en Euskal Herria, Donostia-San Sebastián, 20-21 de noviembre de 1997*, 1999, pp. 221-231, (Vasconia, Cuadernos de Historia-Geografía).

rando en su almacenamiento en barracas, por vía de préstamos o alquiler, tal como en anteriores colaboraciones ha sido demostrado.[20] Ello produjo una cercanía de lazos amistosos y más tarde de parentesco, como podrá observarse en la constitución de sus lazos matrimoniales, con los testigos, y también la que se constituyó bajo la figura del "compadre", en los bautismos de los hijos.[21]

Una característica interesante es que los miembros de la VOT llegaron a comprar algunas de las casas de "morada" de parte de sus hermanos terciarios. En diferentes periodos ha podido observarse que vivieron como vecinos en la ciudad, muy cerca los unos de los otros.[22] Puede decirse tambiém que estos emigrados de España siguieron manteniendo vínculos con la metrópoli, como fueron los casos de Francisco Álvarez Campana, Manuel de Borda,[23] Bernardo Sancho de Larrea,[24] Miguel García Tagle, Luis de Gardeazábal y Francisco A. de Beláustegui, por indicar solamente una parte de ellos. De hecho, como eran exportadores de mercancías e inclusive de cargamentos de metálico, todos tuvieron una relación estrecha con la Península.[25]

Una constante fundamental en los grupos familiares vinculados a la VOT es que se consolidaron en una red institucional que sirvió de referente a los parientes y conocidos que habían dejado del otro lado del océano, en España, y a los que poco a poco fueron llegando a la ciudad de Buenos Aires,[26] tal como el cuadro siguiente expresa con la mención de quienes habían estado, en especial, matriculados en forma personal en Cádiz o que pertenecían a una red de parentesco que lo estuvo, lo que se consigna entre paréntesis con mención del apellido determinante del comerciante de ultramar. Estas referencias no expresan toda la serie de alle-

[20] N.L. Siegrist de Gentile, "Familias de origen vasco-navarro-santanderino en Buenos Aires y sus enlaces con el litoral desde fines del siglo XVIII hasta mediados del XIX", en: Academia Nacional de la Historia, *IX Congreso nacional y regional de historia argentina, Rosario, 26-28 de septiembre de 1996*, separata, pp. 2-5.

[21] *Ibid.*, p. 8.

[22] *Ibid.*, "Disposiciones religiosas…", *op. cit.*, pp. 25-26.

[23] Sobre este navarro véase lo estudiado por Julián B. Ruiz Rivera, *Presencia navarra en el Cádiz del Monopolio*, Príncipe de Viana, Anejo 15- 1993, año LIV, pp. 72-73. Separata, en donde indica que Manuel José de Borda, testó en Cádiz en 1751 y 1758. En 1764 fue ministro de la VOT en Buenos Aires.

[24] Sobre Bernardo Sancho de Larrea y otros, como por ejemplo, Vicente de Azcuénaga, de la VOT, véase Nora L. Siegrist de Gentile y Óscar Álvarez Gila, *De la Ría del Nervión al Río de la Plata. Estudio de un proceso migratorio: 1750-1850*, Vizcaya, Ayuntamiento de Portugalete, 1998, pp. 68-69 y 141-144, respectivamente.

[25] Juan Carlos Garavaglia, *Economía, sociedad y regiones*, Buenos Aires, De la Flor, 1987. Apéndices, pp. 103-108.

[26] Fue el caso de Manuel Alfonso de San Ginés, por ejemplo, de una familia muy conocida de Galdames que operó durante años en Cádiz y luego pasó a América; véase Nora L. Siegrist de Gentile, "Filiación religiosa de la familia de los San Ginés-Rodríguez de Vida con la Orden Tercera de San Francisco", en: *Boletín del Instituto de Estudios Históricos de San Fernando de Buena Vista*, núm. 6, Buenos Aires, 1997, pp. 51-67. Julián B. Ruiz Rivera presenta aspectos de la sociedad que los San Ginés formaron en España a través de otros parientes de Manuel Alfonso: *La Casa de Ustáriz, San Ginés y Compañía*, Instituto de Estudios Gaditanos, Diputación Provincial, 1975, separata. Este trabajo también en: *ibid.*, *La burguesía mercantil gaditana (1650-1868)*, Cádiz, 1976, pp. 183-199.

gados a los grupos familiares que también lo estuvieron, ni tampoco a todos los ministros,[27] ya que sería muy extenso. Sin embargo, sí destaca el año en que las cónyuges fueron elegidas en la dirección de la hermandad.

Ministro VOT	*Designación anual*	*MC*	*Esposa abadesa*	*Otros*
Alonso García de Zúñiga	1749-1751		1754	(Warnes)
Francisco Rodríguez de Vida	1752-1755		1748[28]	(Navarro)
Domingo de Basavilbaso	1756-1760		1738	
Vicente de Azcuénaga	1761	1744	1775	
Francisco Álvarez Campana	1762		1764	Consignatario
Manuel José de Borda	1764	1737		Consignatario
Juan Miguel Echegoyen	1765	1753		
Vicente de Azcuénaga	1766-1767 R	1744	1775	
Manuel Martínez Ochagavía	1769	1750	[29]	Consignatario
Eugenio Lerdo de Tejada	1772-1773	1755		Consignatario
Javier Saturnino Saraza	1774	1754		Consignatario
Santiago Castilla	1776	1757	1757	
Bernardo Sancho Larrea	1777	1767		Consignatario
Miguel García Tagle	1778	1753		Consignatario
José B. Gainza	1779	1752	1773	Consignatario
Domingo de Urien	1780		1782	(Basavilbaso)
Isidro J. Balbastro	1781		1778	(Dávila)
José A. Ibáñez	1783	1755	1783	
Pedro de la Mata	1784	1769?	[30]	
José Martínez de Hoz	1790	1750		
José Gainza Mendizábal	1791	1752	1773	Consignatario
Luis de Gardeazábal	1793	1766		
José de Gurruchaga	1797	1767		
Sebastián Pérez y Pérez	1802	1792		
Lorenzo Ignacio Díaz	1805	1802		
Francisco A. Beláustegui	1823	1787	1823[31]	

Fuentes: E. Udaondo, *Crónica histórica de la venerable Orden Tercera de San Francisco*, Buenos Aires, 1920, pp. 129-134 y J.B. Ruiz Rivera, *Matrícula de comerciantes…*, pp. 113-350; María Jesús Arazola Corvera, *Hombres, barcos y comercio de la ruta Cádiz-Buenos Aires (1737-1757)*, Sevilla, Diputación de Sevilla, 1998, quien indica a los consignatarios.

Nota: no se ha expresado la totalidad de ministros y sí algunos que estuvieron matriculados en Cádiz o que mantuvieron negocios con los apellidos de parentesco que figuran entre paréntesis.

[27] N.L. Siegrist de Gentile, "Vasconavarros en Buenos Aires…", trae el listado puntual de estos cargadores y familiares masculinos que estuvieron inscritos en la Matrícula.

[28] Cabe destacar que el suegro de Rodríguez de Vida, Luis Antonio Navarro, había sido ministro de la VOT en 1721. La esposa del primero, Josefa Navarro, fue abadesa en 1748. A su vez, tal como funcionaban estas familias religiosas, Petrona Meneses Betancur, esposa de L.A. Navarro (ambos padres de Josefa, casada con F. Rodríguez de Vida), fue abadesa en 1726, y una hermana de ésta, Agustina, casada con Pedro Navarro Migolla, fue asimismo abadesa en 1725.

Una gran mayoría de ellos tuvieron sin duda relaciones en Buenos Aires, en los aspectos religiosos,[32] con la cofradía de San Ignacio fundada en Madrid en 1715, ya que varios eran nativos de las provincias vascongadas.[33] Se sabe de igual forma que mantuvieron correspondencia con varias personas de esa ciudad, como fue el caso del ministro de la Orden Tercera, Miguel Sáenz, con el apoderado en igual ciudad madrileña, Francisco Martínez Lerdo, en 1792, para que se sirviera,

> …impetrar de S.S. por vía correspondiente, las gracias e indulgencias para los nueve días de la novena de San Roque y otro breve para que se celebrara la fiesta del Corpus Christi en San Francisco, en atención a la poca capacidad de la capilla, lo que fue acordado favorablemente.[34]

También los lazos con Madrid se alcanzan a observar ya desde los primeros tiempos del siglo XVIII, en la correspondencia dirigida a Andrés de Lobo en Cádiz, expresando lo importante que era en Buenos Aires instaurar por entonces una capilla propia para los terciarios.[35] En síntesis, en este trabajo salta a la vista la presencia de un grupo colegiado de personas que entraron al seno de la VOT bonaerense para desde allí poder fomentar los diversos objetivos que se propusieron, algunas veces en connivencia con otros apoderados y hermanos terciarios en la Península. Se sabe que el que tuvo representaciones específicas en este sentido fue Bernardo Sancho de Larrea, que fue ministro de la VOT en Buenos Aires en 1777. Y sin duda esta unión desde el punto de vista comercial tuvo que ver con la inclusión que una gran parte de ellos tuvo con la asociación llamada Real Sociedad Bascongada de Amigos del País.[36]

[29] La nuera, Teodora de la Colina, fue abadesa en 1818, casada con Miguel Martínez de Ochagavía.

[30] La hija, María Serapia de la Mata, fue abadesa en 1822.

[31] Francisco Antonio de Beláustegui, se casó en segundas nupcias con Melchora Rodríguez Sacristán, ambos ministro y abadesa de la VOT en 1823, respectivamente.

[32] Elisa Luque Alcaide, "Relaciones interpersonales e institucionales en la cofradía de Aránzazu", en: R. Escobedo Mansilla, Ó. Álvarez Gila y A. Zaballa de Beascoechea, *Emigración y redes sociales...* , *op. cit.*, p. 463, expresa algo idéntico para la hermandad civil que se formó en México. Asimismo José M. Mariluz Urquijo, "El indiano en la Corte. La Real Congregación de Nuestra Señora de Guadalupe", en: *ibid.*, Elena Omacini y Daisy Rípodas Ardanaz, *Tres estudios novohispanos*, Buenos Aires, Libros de Hispanoamérica, 1983, pp. 16-18, señala a Mauricio Bruno de Zabala, de Vizcaya, quien fue socio de la preindicada Real Congregación. El nombrado llegó a Buenos Aires como gobernador del Río de la Plata y aquí siguió manteniendo la designación, lo que indica una vez más los vínculos religiosos, entre otros, que hubo en dos continentes.

[33] José Garmendia Arruebarena, *Cádiz, los vascos y la carrera de Indias*, Eusko Ikaskuntza, San Sebastián, 1992, pp. 93-96 (Cuadernos de Historia-Geografía).

[34] E. Udaondo, *Crónica histórica...* , p. 39.

[35] *Ibid.*, p. 21.

[36] José María Mariluz Urquijo, "La RSBAP y el Río de la Plata", en: *La Real Sociedad Bascongada y América. III Seminario de historia de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País, San Sebastián, 3-6 de abril de 1991*, Fundación Banco Bilbao-Vizcaya, 1992, pp. 281 y ss., en donde se observa que la

LA FUERZA DE LA ACTITUD FEMENINA EN LAS FAMILIAS DE LA VOT: PARTE DE SUS INDIVIDUALIDADES

En la actualidad se cuenta con una bibliografía que ha adelantado mucho en sus logros histórico-genealógicos en relación con una gran parte de las figuras que se tratan.[37] Ello permite arribar con mayor confrontación a una serie de elementos que determinan el rango que ocuparon dentro de la sociedad. Los capitales, las dotes de las mujeres de esos ministros de la VOT, en muchos casos ellas mismas también, abadesas de congregación, arriman a ubicar el núcleo de las personas que se comenta. Éstas y sus maridos formaron el eje desde donde partió una gran parte de las decisiones que abarcaron el accionar de las familias de la VOT a lo largo de sus vidas.

Algunas abadesas casadas o descendientes de los ministros citados en este trabajo y el año de su designación en la VOT

María de Toledo de Ortubia	1721[38]
Ana de Esquivel de Arroyo y Arteaga	1724[39]
Rosa de León	1730[40]
María Ignacia de Ortubia de Basavilbaso	1738[41]
Francisca Josefa de Sorarte de Galain	1743[42]
Josefa Navarro de Rodríguez de Vida	1748[43]
Isabel Gil de Álvarez Campana	1764[44]
Rosa Basavilbaso de Azcuénaga	1775[45]
Bernarda Dávila de Balbastro	1778[46]
María Victoria Basavilbaso de Urién	1782[47]
Ana Pinedo de Arroyo	1790[48]
Flora Azcuénaga de Santa Coloma	1791[49]
Magdalena Carrera de Alzaga	1798[50]
Cayetana Pérez de Alzaga Carreras	1837
Francisca de Alzaga	1850
Ángela Alzaga	1855
Tiburcia Alzaga	1868 y 1871 y 1876
Mercedes Castellanos de Anchorena	1919-1920[51]

RSBAP tuvo socios en distintos territorios iberoamericanos. Muchos de éstos eran de la Matrícula de cargadores a Indias y miembros locales de la VOT. Véase en esta misma obra general la colaboración de José Garmendia Arruebarrena, "La participación de Sevilla y Cádiz en la RSBAP", pp. 421 y ss.

[37] Hugo Fernández de Burzaco, *Aportes biogenealógicos para un padrón de habitantes del Río de la Plata*, Buenos Aires, 1988-1991, 6 t.; A. y A. García Carraffa, *Diccionario heráldico y genealógico de apellidos españoles y americanos*, Madrid, 1953, y los de C. Jáuregui Rueda, *Matrimonios de la catedral de Buenos Aires...*, *op. cit*.

[38] Susana R. Frías y César A. García Belsunce, *De Navarra a Buenos Aires*, Buenos Aires, Instituto Americano de Estudios Vascos, 1996, pp. 183-184. Dicen que María Toledo se casó con José Ortubía. Ella no llevó dote al matrimonio y él aportó 2 000 pesos. La única hija, María Ignacia Ortubía, se casó con Domingo de Basavilbaso, ambos miembros principales de la VOT en 1738 y 1756-1760, respectivamente.

[39] H. Fernández de Burzaco, *Aportes biogenealógicos... I*, p. 171. Este matrimonio tuvo seis hijos.

Respecto al siglo XVIII es conocida la costumbre de las personas adineradas de que sus hijas al contraer matrimonio recibieran una dotación en efectivo, esclavos y alhajas, a la par que un vestuario que habla a las claras del poder económico de sus padres. Este sector femenino de la sociedad tuvo una consideración de poder más grande cuanto mayor era el nivel económico de su familia y la de su futuro esposo. Respecto a las hijas que no contraían enlace y entraron a los claustros religiosos, fueron igualmente dotadas. No se ha podido establecer si las viudas recibían alguna ayuda de sus "cofrades". Lo cierto es que ellas fueron ayudadas en las sucesiones de sus maridos directamente por los albaceas, que por lo general fueron parientes o amigos de la misma VOT.

Una de las características de las mujeres que conformaron la institución es que

En la casa, según el censo de la ciudad de 1744, había ocho esclavos. La hija número cinco fue monja capuchina.

[40] Rosa era nieta de Domingo de Aguirre, anotado en la Matrícula de comerciantes de Cádiz en 1732. Fue aceptada en la VOT como hermana en 1725. En 1749 recibió a las monjas capuchinas, luego de haber dado una donación en dinero para que llegaran a Buenos Aires.

[41] Marcela Huergo, César A. García Belsunce y Susana R. Frías (directora del volumen), *Investigación sobre asentamientos vascos en el territorio argentino. Siglos XVI a XIX*, t. IV, Buenos Aires, Fundación Vasco-Argentina Juan de Garay, 1999, pp. 181-182. Señala que María Ignacia, con Basavilbaso, tuvo cinco hijos pero en realidad tuvo seis. La dote fue de 11 373 pesos, según S. Socolow, *Los mercaderes...* , p. 214.

[42] *Ibid.*, pp. 141-142, trae datos sobre los hijos que tuvieron Francisca Sorarte y su esposo Martín de Galaín, en número de siete. Era hijo del guipuzcoano Diego Sorarte, ministro de la VOT en 1740. En el padrón de habitantes de 1744 ella declaró tener 30 años. Galaín había recibido de su mujer una dote de 3000 pesos y en arras él le dio otros 2000. Eligió por primera albacea a su propia esposa; en tercer lugar figuró Agustín de Pinedo, otro ministro de la VOT en 1763.

[43] H. Fernández de Burzaco, *Aportes biogenealógicos... , V*, p. 391. Expresa que este matrimonio tuvo siete hijos. Asimismo, en 1744, en la casa había 11 esclavos. La familia de Josefa había participado en la VOT, con la figura de varias abadesas, tal como consta en la cita núm. 28.

[44] *Ibid.*, t. I, p. 58. No consigna muchos datos. Tuvieron con seguridad una hija, pero es posible que los descendientes fueran más.

[45] Rosa Basavilbaso, hija de Domingo y de María Ignacia de Ortubía, se casó con Vicente de Azcuénaga. Su dote, en efectivo, fue de 25 751 pesos, según S. Socolow, *Los mercaderes...* , p. 214. A su vez, H. Fernández de Burzaco, *Aportes biogenealógicos... , I*, p. 200, expresa que su dote fue de un total de 46 050 pesos.

[46] Bernarda Dávila de Balbastro, con su esposo, tuvo ocho hijos. Una de éstas, de nombre Eulalia, fue abadesa de la VOT en 1806. La familia de Bernarda por parte materna eran los Fernández Agüero, de antigua pertenencia a la orden.

[47] María Victoria fue asimismo hija del matrimonio de la VOT formado por Domingo Basavilbaso y María Ignacia de Ortubía.

[48] Agustín de Pinedo, el padre, había casado con María Bartola Arce, hija a su vez del ministro de la VOT, en 1730, Alonso de Arce y Arcos, y de María Báez de Alpoim, abadesa elegida en 1728.

[49] S. Socolow, *Los mercaderes...* , p. 214. Dice que la dote de Flora Azcuénaga, hija de Vicente y de Rosa Basavilbaso, fue de 20 028 pesos.

[50] *Ibid.*, p. 214. Menciona que la dote de María Magdalena de las Carreras, esposa de Martín de Alzaga, fue de 39 771 pesos.

[51] Emparentada con la mayor parte de las familias hasta aquí citadas. Fue una de las principales benefactoras de la Orden Tercera de San Francisco.

debían realizar obras de caridad en vida. Ellas fueron las que ordenaron o directamente hicieron la preparación de los alimentos que anualmente entregaban los terciarios a los presos del cabildo, así como mantas y vestidos para ayudarlos a protegerse del frío, lo que se cumplió hasta aproximadamente 1830. De igual forma se dio de comer a los pobres del hospital en el día del patrono de San Roque. Es de lamentar que la documentación que ha quedado sobre estas terciarias es escasa en lo que respecta al siglo XVIII pero muy abundante en especial a partir de la tercera década de la centuria posterior, ya que en general tuvieron participación en la Sociedad de Beneficencia de Buenos Aires.

En efecto, fue durante la década de 1820, cuando algunas señoras de la más alta sociedad argentina recibieron la propuesta de integrar un organismo público que ayudara a los necesitados. No fue ya obra directa de la VOT, pero muchas de las mismas eran de esta congregación religiosa. A pesar que la hermandad debía actuar en forma mancomunada hubo rencillas internas que se encuentran reveladas en la aceptación o rechazo a los puestos de aquella organización civil. La disputa por los cargos principales debe haber sido una constante de lo ocurrido en forma anterior en el sentido de las luchas que tuvieron las familias por alcanzar las más altas posiciones, como fue el caso del clan familiar formado en 1818 por los Basavilbaso-Azcuénaga-Santa Coloma-Urién-Ibáñez, y el sector femenino de Toledo, Ortubía-Basavilbaso-Azcuénaga. Cabe significar, por otro lado, una característica fundamental de otros grupos de parentesco en la VOT, como los Alzaga o los Anchorena, que a través de sus ascendientes y descendientes llegaron a permanecer durante cerca de dos siglos en la asociación, tal como se ha comprobado hasta 1920 en las referencias anteriores.[52]

Si se vuelve a la década de 1820, la creación del grupo llamado "las primeras trece" respondió a una lucha sorda en donde se debatía la postura del gobierno que las convocaba, que estaba tildado de anticlerical. Durante el gobierno de Martín Rodríguez y su ministro Bernardino Rivadavia partió la iniciativa que propuso la creación de la Sociedad de Beneficencia. Pero algunas de las familias tradicionales y conservadoras rechazaron de plano en un primer momento esta fundación, porque se opusieron a la política liberal esgrimida por el gobierno. Es posible que ello se haya perpetrado como una contrapartida a la acción que había desarrollado durante siglos, hasta entonces, la VOT. Si bien una parte de sus miembros eran los mismos que los que ocupaban los cargos anteriores, la nueva ideología nacida con la revolución había puesto un sello diferente a la mentalidad de los llamados "ilustrados".

En la otra punta de los conceptos y para demostrar que todavía la fuerza de la VOT se mantenía vigente, en el mismo año de 1823 fueron elegidos Francisco Antonio de Beláustegui y su esposa Melchora Rodríguez Sacristán, como ministro y abadesa de la hermandad. Con esto, una tradicional familia de los "monárquicos" se instauraba en el periodo para dar dirección a la congregación. A Beláustegui se

[52] E. Udaondo, *Crónica histórica...* , pp. 131-137, trae el listado de los nombres de los ministros y las abadesas de la VOT en los siglos XVIII y XIX.

le conocía por el "godo" y su cónyuge no le iba en zaga ya que fue felicitada por el gobierno español en Montevideo por la ayuda que había prestado a la causa del rey. Al respecto debe aclararse que Melchora Rodríguez era hija del que había sido el gobernador de Chiquitos, nacida en Uruguay, y todas sus relaciones la seguían señalando en esta línea. Es decir, un grupo de parentesco familiar conocido ingresó en 1823 a ocupar los cargos máximos de la Venerable Orden Franciscana en momentos en que la actitud españolista era la contracara de las medidas que el citado gobierno de Buenos Aires buscaba esbozar como medidas de bien común. Debe recordarse igualmente que Rivadavia esbozó una destacada persecución dentro del seno de los ámbitos religiosos de tal forma que la inspiración de la nueva sociedad buscaba proseguir la línea de caridad y de ayuda social fundamental para todo Estado, sólo que con otras actitudes ideológicas y en ocasiones con otros nombres.

En tales circunstancias y al revés de lo que antes de 1810 no hubiera podido pasar, la propia familia de Beláustegui se desmembró en el orden doméstico por divergencias de ideales políticos, al punto de mantenerse por años separados. En efecto, aquél se distanció en vida de dos de sus hijas cuando éstas contrajeron matrimonio con personas partidarias de la revolución.[53] Por otra parte de sus descendientes, Petrona actuó al contrario de sus hermanas y siguió los pasos del padre al casarse con Felipe Arana, quien llegó a ser el más importante ministro del segundo gobierno de Juan Manuel de Rosas en épocas de la Confederación Argentina (1832-1852).

En síntesis, las damas de la Sociedad de Beneficencia fueron en su origen: Mercedes Lasala de Riglos, presidenta; María Cabrera, vicepresidenta; Isabel Casamayor de Luca, secretaria; Joaquina Izquierdo, secretaria, y las socias Flora Azcuénaga, Cipriana Viaña y Boneo, Manuela Aguirre, Josefa Gabriela Ramos, Isabel Agüero, Estanislada Tartaz y Wright, María de los Santos Riera, María Sánchez Mendeville (Mariquita) y Bernardina Chavarría de Viamont.[54] Tanto Flora Azcuénaga, Estanislada Tartaz y Wright y María de los Santos Riera renunciaron antes de asumir y fueron reemplazadas por María del Rosario de Azcuénaga, sobrina de Flora, "*quien antes de aceptar pidió permiso a su padre*";[55] Justa Foguet de Sánchez y Estanislada Cossio Gutiérrez. La designación de Flora Azcuénaga (de Santa Coloma), de la "legendaria" familia de la VOT, no prosperó. Ella misma fue abadesa en 1791, y su abuelo lo había sido de 1756 hasta 1760, y su abuela en 1775, además que se debe recor-

[53] Nora L. Siegrist de Gentile, "Francisco de Beláustegui (1767-1851) y sus relaciones con la navegación rioplatense y española", en: *Primeras jornadas rioplatenses de historia de la náutica, San Fernando, Buenos Aires, 6-7 de noviembre de 1998*, en prensa. En este trabajo se cuenta la vida, sus actividades náuticas en relación con el comercio y la participación de Beláustegui como ministro de la VOT. Se distanció de sus yernos José Luis Bustamante y Rufino de Elizalde quienes se casaron con Manuela y Petrona Beláustegui Rodríguez Sacristán, respectivamente.

[54] Carlos Correa Luna, *Historia de la Sociedad de Beneficencia, 1823-1852*, t. I, Buenos Aires, Talleres del Asilo de Huérfanos, 1923, p. 61. En especial véase Alberto Meyer Arana, *La caridad en Buenos Aires*, t. 2, Buenos Aires, Sopena, 1911, pp. 109-111.

[55] María Sáenz Quesada, *Mariquita Sánchez. Vida política y sentimental*, Buenos Aires, Sudamericana, 1996, p. 88.

dar a todos los demás ascendientes Ortubía-Toledo, lo que indica que había transcurrido cerca de un siglo de permanencia de este clan en la VOT. Al momento de optar renunció, aduciendo problemas de salud, pero posiblemente porque pesaba toda una tradición de sus padres, abuelos y tatarabuelos en la dirigencia de la hermandad.

No obstante este rechazo, las demás mujeres comenzaron a ocupar el espacio que de hecho venían ejerciendo en los asuntos de liderazgo y conducción de temas vinculados con los principios de la caridad en Buenos Aires. Por tal motivo no solamente fueron los hombres los que ejercieron desde sus posiciones las actitudes caritativas sino que, en la sociedad, la participación femenina se fue generalizando definida y oficialmente en esta época. Toda una serie de innovaciones en el sentido de que la acción comenzaba a desarrollarse oficialmente y no desde el interior de los hogares o desde las iglesias, produjo en un primer momento el rechazo lógico a las causas revolucionarias y novedosas. Se ha dicho con razón que algunas recibieron con sorpresa y timidez la propuesta de integrar un organismo público.[56]

Uno de los documentos de la época en relación con la nueva puesta en escena de la mujer está dado por el discurso pronunciado en la inauguración de la Sociedad de Beneficencia en Buenos Aires. En éste se trató el tema del papel en la sociedad así como su interacción social, la cual había podido esgrimir hasta entonces en las obras de caridad, señalando los límites estrictos que había tenido en la vida cotidiana. En este sentido, la alocución señaló que hasta los hombres más celebres se complacían en el trato de las mujeres inteligentes e instruidas; por tal motivo les recomendaba dedicarse a la "industria", de tal modo que al unirse en familia llevaran un capital de expresión propio y un hábito de trabajo capaz de aumentarlo. De la misma manera, el discurso manifestó que había sido muy grande la injusticia cometida contra las mujeres al no brindarles la oportunidad de equipararse a los hombres dadas las circunstancias de que "a la mujer le es más fácil cultivar su razón y adornar su inteligencia".[57] Ciertamente, todo un mensaje revolucionario para el Buenos Aires cotidiano de principios del siglo XIX a nivel particular y en el de la manifestación familiar.

RELACIONES QUE MANTUVIERON LOS MIEMBROS DE LA VOT CON OTRAS ASOCIACIONES RELIGIOSAS. EL CRITERIO DE ACCIÓN DE LAS FAMILIAS CIVILES FRANCISCANAS

En todo lo relatado puede afirmarse que la actitud de las familias acerca de la innovación de la recientemente constituida Sociedad de Beneficencia, proyectó las individualidades femeninas a un plano social expuesto que se destacaba porque

[56] M. Sáenz Quesada, *Mariquita...* , p. 87.

[57] *Ibid.*, p. 89 en donde transcribe el texto que se cita y que proviene del AGN, *Libros de actas de la Sociedad de Beneficencia*, vol. I, ff. 41 y ss.

brindaba lo que ni siquiera el nuevo Estado formado podía producir. De hecho, la Orden Tercera había de alguna manera participado libremente de las opiniones mundanas, tal como ha sido aseverado: ... *de todas las corrientes y en todas las formas de la vida cristiana.*

Era un apostolado de civiles que modificaban su actitud —en algunos casos— de acuerdo a las corrientes filosóficas que circulaban.[58] Pero sin duda esa puesta en acción respondió a una obra de una transmisión cultural,[59] que habían aprendido a lo largo del tiempo dentro del seno de sus mismas familias. Tal como el franciscanismo ha sido caracterizado, la fuerza de la acción residía en el valor social que había conseguido mantener desde el siglo XIII. Los elementos morales que lo formaban eran la búsqueda "…de la paz doméstica y la pública, la integridad y gentileza de las costumbres, el recto uso y la tutela de la propiedad familiar".[60] De hecho ésta era una verdadera tradición observada por las familias de los terciarios civiles franciscanos desde el siglo XVII en Buenos Aires, e, incluso, por aquellas que se desea exponer como actoras de dicha acción. La misión está esbozada en el modelo que debían llegar a concretar según las instrucciones de san Francisco, es decir, el apostolado franciscano de la *acción*.[61] Tanto el hombre como la mujer debían trabajar en las casas, en las ciudades, en medio de los pecadores, no en servicio de la propia Orden sino en función de los demás. En recompensa se pedía el pan para el día, tal como los limosneros, que eran elegidos expresamente para esta comisión. Era obligación de los terciarios así nombrados colocarse en la puerta de las iglesias para solicitar la ayuda necesaria para otros. Pero también estaban los que no cumpliendo una movilidad exterior de este orden, llegaban a lograr la unión con Dios —según las observancias— y se mantenían sólo en la oración y en la vida contemplativa. La segunda Orden Franciscana, precisamente, cumplía este último cometido que Francisco de Asís había dado a Clara, de igual región de Italia, para la formación de un monasterio de hermanas: las clarisas.[62] La superiora de éstas era llamada abadesa, nombre igual al que llevaron las terciarias civiles que fueron elegidas para alcanzar la más alta magistratura de la Orden Tercera. Con el tiempo, esas hermanas clarisas en Buenos Aires llevaron el nombre de capuchinas por reformas internas que incluso a través de los siglos volvieron a variar, para hoy volver a tener el nombre de clarisas.[63] Al arribar a Buenos Aires en 1749, luego de un largo peregrinar que había visto su salida desde España, fueron recibidas por un con-

[58] Agustín Gemelli, OFM, *El franciscanismo*, Barcelona, Luis Gili, 1940, pp. 281-282.

[59] Algunos aspectos religiosos en este sentido, en: Nora L. Siegrist de Gentile, "Notas sobre la religiosidad y transmisión cultural de devociones de los vasconavarros en la ciudad de Buenos Aires, 1731-1878", en: Eusko Ikaskuntza (Sociedad de Estudios Vascos), Donostia, 1998 (Vasconia 27, Cuadernos de Historia-Geografía). Separata.

[60] A. Gemelli, *El franciscanismo...* , p. 284.

[61] *Ibid.*, p. 441 y ss.

[62] A. Millié, "*Crónica de la Orden...* ", p. 14, dice: "A la Orden Franciscana pertenecen también las hermanas clarisas".

[63] N.L. Siegrist de Gentile, "Origen étnico e Iglesia en el monasterio de las capuchinas…", *op. cit.*

junto de pobladores pertenecientes especialmente a la Orden Tercera, gustosos de alojarlas en sus casas y destinarlas después a su primer convento en la ciudad, adyacente a la iglesia de San Nicolás. A partir de ese momento todos los síndicos de su convento fueron civiles de la Orden Tercera, entre ellos Eugenio Lerdo de Tejada, quien de su mujer no tuvo sucesión; Francisco Rodríguez de Vida y, después, siempre en el ámbito familiar, donde vemos que se trasmitían hasta estos cargos, su yerno, el vasco de Galdames, Manuel Alfonso de San Ginés.

La fuerza de la unión de estas familias de la VOT con las capuchinas se dio en limosnas para su mantenimiento a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII y en los tiempos posteriores. Fueron destacables las ayudas que las capuchinas recibieron de algunas abadesas de la orden civil de la VOT en el siglo XIX.[64]

Las que fueron llamadas a actuar durante la década de 1820 eran hijas o nietas de los que asimismo habían integrado desde las épocas más antiguas otra institución: la Hermandad de la Santa Caridad, congregación que era una reproducción de la que había existido en España, ya que hasta sus propias constituciones eran una copia de la que existía en Cádiz. Dicha Hermandad llevó a cabo la administración de un sinnúmero de obras de relevancia social y espiritual en la ciudad bonaerense: el Colegio de Huérfanas, la Cárcel de Mujeres, la Casa Cuna y la de Partos Públicos y Ocultos, el Hospital de Mujeres, etc. Una gran mayoría de los ministros y hermanos de la VOT estuvieron asociados en esta institución. Podría decirse que durante los comienzos del siglo XVIII una cosa estuvo en estrecha relación con la otra. Consta de esta forma que Domingo de Basavilbaso, ministro de la VOT en diferentes años (1756, 1757, 1758, 1759 y 1760), dedicó una gran parte de sus esfuerzos a esta hermandad.[65] Con el correr del tiempo algunos de esos directivos, como Tomás de Balenzátegui, agente de la Compañía de Filipinas (que ejerció de igual forma la máxima autoridad de la Venerable Orden Tercera en 1809), prosiguieron en igual actuación, ya que desde 1790 había sido conciliario de esa misma Hermandad de la Caridad.[66] Francisco Álvarez Campana (a su vez ministro de la VOT en 1762, quien había sido admitido como hermano de la misma en 1754),[67] fue uno de los benefactores principales de esa hermandad; también lo fue el ministro de la VOT, en 1790, José Martínez de Hoz.[68]

La participación femenina de los integrantes de la Santa Hermandad se encuentra esbozada en varias figuras. Luego que en 1727 Juan Alonso González hizo la petición para la fundación de la misma al entonces obispo fray Pedro Fajardo, la acción de la filantropía reconoce una serie de nombres femeninos, si bien

[64] *Ibid*.

[65] Carlos Mayo, *Los betlemitas en Buenos Aires: convento, economía y sociedad (1748-1822)*, Sevilla, Junta de Andalucía, 1991, p. 102.

[66] Enrique Udaondo, *Diccionario biográfico colonial*, Buenos Aires, 1920, p. 131.

[67] *Ibid.*, p. 63, dice que Álvarez Campana pertenecía a la VOT ya desde España.

[68] Véase, *Genealogía. Revista del Instituto Argentino de Ciencias Genealógicas*, Buenos Aires, 1961, "José Martínez de Hoz", por Carlos T. de Pereira Lahitte, redactado en *Hombres de Mayo*, p. 239.

nunca en los altos puestos ya que la formación de este elenco fue masculino. Esto difería en cuanto a la VOT en donde las mujeres llegaron a poseer —como se expresó— el título de abadesas. No obstante en aquélla, las donaciones, la ayuda material y el esfuerzo manual signó la misma creación. En efecto, María González, esposa de Esteban de igual apellido, cosió el frontal verde y los manteles que adornaban la iglesia de San Juan Bautista donde tenía "abrigo y arrimo… la Santa Hermandad". Igualmente, Agustina y sus hermanas, la primera esposa de Joseph de Urueta (Orueta?), cosieron el paño negro, símbolo del objetivo ostentoso de la cofradía: enterrar a los muertos, pobres de solemnidad: *al igual que se hace en las Casas de Sevilla, Cádiz y Málaga*. Francisca Suárez, por su lado, lo hizo con el damasco colorado y los galones a San Miguel. La lista de las participantes escapa al presente trabajo relacionado con las que integraron el plantel de la VOT, pero apoya lo aseverado respecto a la actuación de las mujeres y en especial de la actuación de la familia. Varias fueron igualmente las donantes, como Juana Enríquez; María Palacios, ésta esposa de Fermín de Pessoa, y hasta la misma conocida beata Andrea Paz y Figueroa, vecina de Santiago del Estero, que ayudó con 13 varas de raso. Cabe destacar que Francisco Álvarez Campana, fundó en la iglesia de San Miguel la obra de caridad para niñas huérfanas, esfuerzo que se vería coronado en 1777 por el rey Carlos III, que otorgó 2 000 pesos cada año, por un espacio de ocho años, de las mesadas del "Reino del Perú" para tal efecto. Su mujer, la conocida Isabel Gil, abadesa de la VOT en 1764, fue solidaria en el esfuerzo con su marido.

La ayuda de la Corona se extendió a la donación que igualmente se efectuó de la estancia "Las Vacas" y también de la importantísima "botica" (que había pertenecido a la Compañía de Jesús, expulsada en 1767), que se encontraba en la Banda Oriental, la que fue destinada como socorro de la Hermandad en Buenos Aires. La botica sirvió en el Hospital de San Miguel que por 1798 contaba con 62 camas para enfermos. En este sentido, el ingreso de las mujeres como hermanas tenía el compromiso parecido de los terciarios de la VOT de dar alimento a los pobres enfermos un día al mes. Esta actitud llevaba implícita una retribución espiritual ya que la misma era conducente a la obtención de la indulgencia plenaria. Por esos mismos años, en 1797, un conspicuo "miembro del gobierno" de esta hermandad civil, el citado Francisco Antonio de Beláustegui, ya tenía su participación, en adelanto de lo que más tarde efectuó cuando fue nombrado como ministro de la VOT en 1823.

Otro antecedente de la vinculación que las familias como tales tuvieron con el culto, está dado por el análisis de una congregación civil-religiosa antigua, creada en 1671, la Hermandad del Santo Cristo de Buenos Aires,[69] en donde tanto el primer patrono de esta capellanía y fervor religioso, el gobernador Martínez de Sa-

[69] Eugenio Corbet France, "La Hermandad del Santo Cristo de Buenos Aires", en *Archivum II*, cuaderno 1, Buenos Aires, Editorial Huarpes, enero-junio de 1944, pp. 49-91. Poco tiempo después también se creó la Hermandad de San Pedro.

lazar, como su esposa, doña Antonia de Boam y Araujo, fueron nombrados en conjunto para que administraran la congregación y admitieran a su vez a personas de su misma "calidad y estado", disposición que se ampliaba "…para sus herederos y sucesores…".[70] Esto, como se ha visto, tiene similitudes con los parientes y las mismas familias de los ministros y abadesas de la Orden Tercera de San Francisco de este análisis. Por último, es posible que la cofradía del Santísimo Cristo de la Humildad y de la Paciencia del que fue cofrade el navarro Juan Miguel Echegoyen, en Cádiz, fuera decisivo para su posterior elección como ministro de la VOT en Buenos Aires, en 1765. Consta que este poblador estaba inscrito en la Matrícula de Cargadores de esa provincia de España en 1753, antes de su llegada al Río de la Plata.

Como síntesis de lo expuesto, los miembros de la VOT actuaron indistintamente, también, en otros centros de ayuda y caridad bajo el manto de la religión católica que profesaban. En relación con lo expuesto ha podido comprobarse, por otro lado, que la participación de la mayoría de los terciarios franciscanos durante el siglo XVIII hasta 1842, estuvo también vinculada a la ilustre cofradía del Santísimo Rosario de Mayores, que funcionó en la iglesia catedral de la ciudad, según esas fechas que corresponden a la única época que se encuentra documentada.[71] Respecto a los miembros de la VOT, se sabe que actuaron en un periodo más amplio que se extiende desde el siglo XVII hasta la actualidad.

Por último, también se ha podido establecer que los integrantes masculinos de parte de las familias hasta aquí esbozadas, fueron familiares del Santo Oficio en Buenos Aires. Esta pertenencia a la inquisición no se dio como en otros puntos geográficos del establecimiento español en América, tales como México o Perú, en donde hubo graves persecuciones e incluso castigos que culminaron con la muerte de los no reformados. En esa primera ciudad no existió un tribunal propiamente dicho sino alguaciles encargados de velar por la fidelidad del culto y denunciar las acciones o a los hombres "impíos" a la religión. En este orden se sabe que los miembros de la VOT que tuvieron estos cargos muy buscados, fueron entre otros, Nicolás de la Quintana, anotado como cargador en la ciudad gaditana en 1730, quien se casó más tarde en Buenos Aires con Leocadia Francisca de Riglos, abadesa de la VOT en 1739, quien había ingresado a la congregación en 1726. No debe extrañar que una hija de Nicolás y Leocadia, María Josefa Quintana, figure también como abadesa en 1777.

Emparentado con Leocadia, surge también como matriculado comerciante a Indias en 1744, Francisco Javier de Riglos, su sobrino, nacido en Buenos Aires, quien más tarde presentó su título de familiar de la inquisición como una consecuencia de lo que ya tenía su entorno doméstico. Leocadia fue la suegra del nava-

[70] *Ibid.*, p. 55.

[71] *Cfr.* Ana Mónica González Fasani, "Ilustre cofradía del Santísimo Rosario de Mayores, algo más que devoción y piedad", en: *Boletín del Instituto Argentino de Ciencias Genealógicas*, núm. 207, Buenos Aires, noviembre-diciembre de 1998.

rro Ignacio de Irigoyen, quien estaba inscrito en la Matrícula de Cargadores de Cádiz en 1752. En este núcleo filial aparecen en la línea ascendente varias abadesas, como María Rosa Avellaneda, quien ejerció tal posición en 1733, y por la otra línea María Josefa Rosa de Alvarado, ésta hija de José, abadesa a cargo de la VOT en 1731, es decir, apenas dos años antes que la preindicada, ésta casada con Miguel de Riglos y Bastida, nacido en Tudela, Navarra, de la matrícula citada, en 1774 y madre de aquél, Francisco J. de Riglos.[72]

Sobre Nicolás de la Quintana se sabe que cuando se estableció en Buenos Aires, en el primer tercio del siglo XVIII, tenía el título de familiar del Santo Oficio de la inquisición,[73] y si bien no se le encuentra como ministro de la VOT, fue familiar de la Inquisición que se menciona. Otro de los ministros de este tribunal fue Francisco Rodríguez de Vida y su hijo religioso Antonio, de igual apellido. El último, en 1788, dio noticia al Cabildo que el Tribunal de la Inquisición de Lima lo había nombrado en la "Comisaría Interna", mientras durara la ausencia de Juan Baltasar Maciel.[74]

Después de 1765 el yerno de Francisco Rodríguez de Vida, Manuel Alfonso de San Ginés,[75] fue nombrado como familiar de la Inquisición; él ya figuraba como hermano terciario en Buenos Aires después de estar inscrito en la Universidad de Cargadores a Indias en 1759. Asimismo, Martín de Galaín fue igualmente familiar del Santo Oficio en noviembre de 1738, esposo de la abadesa de la VOT, en 1743, Francisca Josefa de Sorarte.

Se destacaron en similar mandato, Eugenio Lerdo de Tejada, quien fue alguacil mayor del Santo Oficio, yerno de Bustillos Ceballos (o Zevallos) y cuñado de Bernardo Sancho de Larrea.[76] Se debe recordar que Lerdo de Tejada y Sancho de Larrea fueron ministros de la VOT en 1772, 1773 y 1777, respectivamente. Igualmente presentaron sus títulos de familiares de la Inquisición y obtuvieron su reconocimiento Luis de Gardeazábal, ministro de la VOT en 1793, y el terciario franciscano Francisco Segurola.[77]

[72] N.L. Siegrist de Gentile, "Vasconavarros en Buenos Aires. Su relación con la Matrícula…", *op. cit*. Riglos presentó su título de familiar de la Inquisición y fue reconocido: *Cfr*. AGN, *Acuerdos del extinguido...* , t. VIII, Buenos Aires, 1930, pp. 151-152.

[73] *Cfr*. *Genealogía. Revista del Instituto Argentino de Ciencias Genealógicas*, núms. 9-10, Buenos Aires, s.f., año 7, p. 138.

[74] Ernesto J.A. Maeder, *Nómina de gobernantes civiles y eclesiásticos de la Argentina durante la época española (1500-1810)*, Instituto de Historia/Facultad de Humanidades de la UNNE., s.f., p. 118; aquí se menciona que Antonio Rodríguez de Vida fue elegido en 1802 obispo de Buenos Aires. Este mismo elevó al Cabildo de Buenos Aires la noticia que el Tribunal de la Inquisición de Lima lo había nombrado en la Comisaría Interna mientras durara la ausencia de Juan Baltazar Maciel. Véase también AGN, *Acuerdos del extinguido...* , VIII, p. 527.

[75] N.L. Siegrist de Gentile, "Filiación religiosa…", *op. cit*.

[76] *Cfr*. H. Fernández de Burzaco, *Aportes...* , I, Buenos Aires, 1966, p. 326, lo que señala sobre este grupo familiar.

[77] AGN, *Acuerdos del extinguido...* , VIII, p. 530. En la página 250, Manuel Antonio Warnes presenta su título de familiar y alguacil mayor de la Inquisición, y es reconocido.

También es posible mencionar en el cargo del tribunal a Martín de Galaín, esposo de Francisca de Sorarte, abadesa de la VOT en 1741, cuyo padre había sido ministro de la VOT y a Manuel A. Warnes y Atienza, nacido en Cartagena de Indias, bautizado en 1727. Éste se avecindó en Buenos Aires y durante su estancia en la ciudad fue nombrado familiar de la Santa Inquisición; también fue regidor. Se casó dos veces: primero con María Josefa Arráez, en 1748, hija de Martín de Arráez y Tomasa de Larrazábal, ésta abadesa de la VOT en 1745. En segundas nupcias con Ana Josefa (Jacoba?) García de Zúñiga, hija de Alonso García de Zúñiga y Juana de Lísola. La última fue abadesa de la Congregación del Seráfico Padre en 1754. Por su lado, Alonso García de Zúñiga, fue ministro de la VOT en 1749, reelegido en 1751. Es decir, todos ellos de familias de la hermandad y de parentesco estrecho con algunos de sus miembros.

CONCLUSIONES

Fue un síntoma de gran prestigio social, en especial, para los vascos-navarros y los llegados de las inmediaciones de la cornisa cantábrica, su adscripción a la Venerable Orden Tercera de San Francisco en Buenos Aires. Esto les dio un emblema de grupo, consolidando así varios objetivos: mantenerse vinculados a España, en especial durante el siglo XVIII y los primeros años del XIX, al rey y a la religión, ya que era la única posibilidad de participar de una elite como la constituida en la ciudad (una parte de este grupo a partir de 1810 se desmembró ideológicamente, provocando distancias en las familias a nivel doméstico y entre las que interactuaban en la VOT); fomentar devociones antiguas de las tierras de origen, como fue el culto al mismo Asís y a San Roque; colaborar en las labores asistenciales de todo tipo, según las instrucciones de ese santo que promulgó la acción voluntaria como un medio de acercarse a Dios; fundar y restaurar iglesias, y luchar por mantener la conexión de intereses con el comercio de ultramar.

Una constante que aparece en todos los matrimonios de los españoles insertos en la VOT es que formaron pareja con mujeres nativas de Buenos Aires que descendían, por lo general, de las familias tradicionales. Se vio cómo en el caso ejemplificado del matrimonio Balbastro-Dávila el entorno de parentesco de ésta con los primeros pobladores fue fundamental para el estatus social del solicitante y la posibilidad de ocupar puestos, lo que se extendía también a todos los sucesores.

La importancia de las mujeres en el hogar fue manifiesta desde que tuvieron una actuación más que destacable dentro del seno familiar y de la hermandad. Lo que estrechó a la familia con lazos de fuerza común fue una valorización de ideales que compartían y, en este sentido, lo religioso fue definitivo en la aceptación o marginación de las personas, tanto hombres como mujeres. La ocupación como familiar del Santo Oficio dio también a algunas de las familias señaladas una personalización, desde que no sólo era un espacio muy respetado sino también temido por las conse-

cuencias que algunas actitudes y denuncias podían acarrear. Se ha visto que en algunas familias de la VOT esta dirigencia fue transmisible a los parientes en ocasiones.

En relación con el elenco femenino hubo responsabilidades que se aceptaron dentro de la Orden porque ello era favorable para la respetabilidad de sus propias familias. La marginación de la actuación de las mismas fue un elemento que perjudicaba a sus esposos, incluso en lo económico, dentro del orden interno de los grupos, y también externo, porque las relaciones se buscaron cultivar tanto en Buenos Aires como con España. Se ha visto que el mismo rey de España tomó conocimiento de la labor caritativa realizada por las familias en ocasión, por ejemplo, de fundarse la Santa Hermandad. Otro tanto ocurrió con los legados y donaciones que los entornos hogareños efectuaron en la ciudad. Por otra parte, el conjunto de familias de la VOT se sirvió de sus lazos de parentesco y de amistad para llevar a cabo diferentes fines económicos.

Se dio el caso de que algunos hombres se casaron no tan jóvenes, después de haber estado matriculados en Cádiz y de establecerse en el Río de la Plata. Cuando así lo hicieron, concertaron sus vínculos con mujeres que en ocasiones eran las hijas del grupo de comerciantes de otras familias que ya conocían desde España. Estos grupos rivalizaron entre sí por alcanzar mayores honras y prebendas en la sociedad donde vivían y trataron de ser portadores del Real Estandarte en las celebraciones anuales en Buenos Aires. En general, las familias que han sido comentadas reproducían las viejas costumbres de comportamiento social y religioso que habían heredado de sus mayores. En los hogares, el grupo formado por el padre, la madre y los hijos convivían con diferentes parientes políticos, por ejemplo, yernos y nueras. Por lo general, las familias enteras ingresaban como terciarios franciscanos y este rasgo era transmisible a los descendientes desde que consta que, a través de los siglos, algunos de ellos siguieron perteneciendo a la VOT. Se sumaban a ese entorno nuclear, sobrinos llamados y llegados a Buenos Aires que ayudaban a sus tíos en el comercio; los esclavos y sirvientes, circunstancia ésta de inclusión que era un distintivo de riqueza a la par que conformaba la idea que se tenía de la familia "pudiente". Asimismo se ha visto que algunas familias quisieron instaurar mayorazgos como un medio de salvaguardar el apellido y el patrimonio, tal el caso de los terciarios franciscanos Francisco de Alzaíbar, Basavilbaso, Azcuénaga, Sancho de Larrea e Irigoyen, pero el pedido de otorgamiento de estos vínculos no prosperó en el Río de la Plata ni en la metrópoli.

El clan de la familia Basavilbaso-Azcuénaga-Urién-Ibáñez-Santa Coloma, tuvo una verdadera simbiosis de relaciones familiares ya que se ha visto que especialmente los yernos estuvieron presentes a la hora de ocupar el puesto de ministros. Pueden suponerse las conversaciones en el seno de este grupo familiar, cuando se reunían para compartir una mesa o en los eventos de participación social del clan como nacimientos, bodas, defunciones y demás acontecimientos. Todas las conversaciones de dos y tres generaciones pasaban, sin duda, por los aspectos de convergencia de la VOT.

Con sólo mirar el ejemplo de esas personas, que se repitió en otras familias, se entiende que el ejercicio del poder buscó ser transmitido a integrantes del mismo entorno de parentesco. Pero este control no era fácil de mantener desde que otros importantes pobladores llegados de España y comerciantes de fortuna de la elite en Buenos Aires procuraban una similar situación. En todas estas estrategias, el elenco femenino de la familia se adiestró en esas lides y ayudó a aunar a estos comerciantes. Además del prestigio que a algunos concedió el cargo de ministros o abadesas, es notorio que se obtenía otro tipo de reconocimiento social.

Sin duda alguna, al componente familiar del vasco Basavilbaso, el manejo del lugar que ocupó en el orden civil y en lo religioso le otorgó el acercamiento a los altos prelados religiosos y gobernantes civiles de la colonia y del virreinato, por tanto, a las esferas políticas y a la Península, hasta el punto de emparentar este clan a través del matrimonio de Ana Azcuénaga con uno de los virreyes del Río de la Plata, Antonio de Olaguer Feliú y Heredia. Era necesario para ello poseer limpieza de sangre, ser católico devoto, poseer una cierta fortuna, la que en el caso de Basavilbaso amasó como fundador del correo marítimo en Buenos Aires, a la par que también fue administrador de la Real Renta de Correos. No se podía pedir una vinculación mayor en las distancias oceánicas.

El conocimiento que estos comerciantes contemporáneos tuvieron entre sí ya en España y en todo el ámbito de sus relaciones en la América Hispana y en Europa, los llevó en el casco urbano bonaerense a juntarse y a formar familias. De esta manera, estos grupos esgrimieron actitudes parecidas; se prestaron ayuda y se hicieron fuertes conformando la elite local. Uno de los enclaves fue, entre otros, el tener acceso a la jerarquía de la Orden Tercera de San Francisco. Aun cuando en el siglo XIX las divergencias ideológicas enfrentaron a las mismas familias y a muchos de los miembros de esta hermandad, la acción de la caridad, en ocasiones con otros nombres e instituciones como el de la Sociedad de Beneficencia, continuó en su desarrollo hasta nuestros días.

En síntesis puede expresarse que más allá de los aspectos materiales y de fortuna que amasaron los miembros civiles que integraron la VOT, sostuvieron algo que los identificó: vivieron una vida cristiana personal y familiar y practicaron la ayuda mutua, con obras de caridad en vida y en legados a cumplirse después de la muerte. Es decir, la práctica de la acción piadosa para alcanzar el camino no terreno de la salvación del alma.

ES MI ÚLTIMA VOLUNTAD. ESCLAVOS DOMÉSTICOS Y MEMORIA FAMILIAR EN EL SANTO DOMINGO COLONIAL[1]

DORA TERESA DÁVILA MENDOZA
Universidad Católica "Andrés Bello", Caracas

INTRODUCCIÓN

Es lugar común señalar que durante el periodo colonial al que estuvieron sometidas las provincias ultramarinas americanas, los esclavos negros traídos de África y utilizados como mano de obra, tuvieran una sola condición: herramienta de trabajo sin posibilidad de modificar su situación hasta la formalización, a mediados del siglo XIX, de la abolición de la esclavitud.[2] Esta aseveración generalizada se pone en perspectiva si se considera el proceso de transformación lento y paulatino que vivieran las sociedades coloniales y, más aún, el esclavo negro cuya condición personal y jurídica, en muchos casos, variaba en función del trabajo que se le adjudicara.

El esclavo negro doméstico tenía mayores consideraciones de trato y labor que el que trabajaba en la tala de terrenos, minas o el jornalero en las haciendas azucareras, hecho que implica ya una gran diferencia a la hora de estudiarlo.[3] El trato di-

[1] Este artículo forma parte de una investigación mayor en la cual se estudian los legados de la memoria familiar, el sentido de la compra de libertad de los esclavos y las mujeres como mercaderes esenciales dentro de la economía dominicana colonial.

[2] Los esclavos negros comenzaron a ser exportados de África hacia Portugal desde 1441. Existían para la época cinco formas para hacer de los nativos africanos esclavos: criminales vendidos como castigo por los jefes nativos; individuos que se vendían o eran vendidos por sus familiares en épocas de crisis económicas; personas secuestradas por los esclavistas europeos o por las cuadrillas nativas; esclavos vendidos por sus amos, y prisioneros de guerra. Para el caso de las Indias americanas, la trata negrera comienza a desarrollarse casi inmediatamente después de 1492 a manos de comerciantes portugueses, ingleses, franceses, holandeses y españoles. Estos países europeos que participaron en el lucrativo tráfico negrero, poseían grandes compañías de navegación especializadas en dicho transporte. En 1621 comenzó a operar la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales; en 1672, la English Royal African Company; en la primera década del siglo XVIII la Compañía Real de Guinea (francesa), y en 1764 la Real Compañía Guipuzcoana de Caracas iniciaba relaciones comerciales de embarque negrero con la firma británica Wenland Brothers. La importancia de los puertos americanos radicaba en que éstos habían sido habilitados por la corona española como depósito de "piezas" de trabajo esclavo que serían progresivamente distribuidas a otras zonas del gran Caribe español y portugués. Puertos de importancia que funcionaron como depósito para trabajadores agrícolas y servicio doméstico fueron el de Santo Domingo, La Guaira, Veracruz, La Habana, Portobelo y Cartagena de Indias.

[3] Céspedes del Castillo, 1961. Las resoluciones tomadas por la Corona respecto a normativas o

recto que estos esclavos negros domésticos tuvieron con sus amos y el núcleo familiar al que pertenecieron, les aseguró, sin duda alguna, beneficios que a largo plazo se traducirían en hacerlos propietarios y personas libres, bien mediante los legados, otorgamiento de su libertad, compra de la misma o facilidades para que la consiguieran. Beneficios que, en su mayoría, fueron consignados en los testamentos de sus amos.

El análisis de este lento proceso vinculado a las formas de inserción del esclavo en la sociedad colonial americana a través del mundo familiar, deben ser revisados ya que plantea un punto de partida para el estudio de la formación de la ciudadanía en el siglo XIX americano, vista desde la transformación de la condición de una gran mayoría de la población esclava.[4]

Por lo antes dicho, en este artículo se estudia un antecedente de ese ciudadano en ciernes: la presencia del esclavo doméstico en el mundo familiar dominicano del siglo XVIII como vehículo receptor y transmisor de tradiciones y memorias familiares. Si bien en los recientes estudios históricos se ha hecho imperativa la revisión y aclaración teórica de las relaciones de género que pone en perspectiva las relaciones sociales entre individuos, igual posición debe guiar el estudio de los grupos étnicos negros, mulatos y cimarrrones quienes para las regiones caribeñas y sudamericanas constituyen parte inseparable de la experiencia familiar debido, entre otras razones, a la vida económica básicamente agrícola que vivieran esas regiones del nuevo mundo. Por ser los esclavos domésticos miembros *de facto* de la familia con acceso a situaciones, escenarios y elementos materiales en los cuales se vieron inmersos por la misma dinámica cotidiana, esta lectura alterna como una necesidad de comprensión de otras dimensiones del sujeto en la colonia americana para poner en revisión la imperante interpretación basada casi exclusivamente en la desigualdad social que ha existido entre amo-esclavo tan trajinada en la historia americana del periodo.

El estudio está particularizado a la región de San Bautista de Bayaguana, provincia cercana a la ciudad de Santo Domingo, zona en la cual la cría de ganado y la agricultura constituyeron los centros principales del comercio local.[5] El trabajo se basa en una selección de testamentos de la época a mediados y finales del siglo XVIII.[6] Dicho estudio se centra en destacar la presencia del esclavo doméstico en la

---

reales cédulas para los esclavos negros en América, pueden consultarse en: Esquiche, 1847. Para un estudio sobre la condición jurídica del esclavo en la colonia véase, Cortés, 1997. Sobre la categoría de "sirviente doméstico" véase, Aguirre, 1996.

[4] Para un estudio clásico de este tema véase, F. Tannenbaum, 1968.

[5] Sobre las actividades agrícolas y ganaderas en Santo Domingo durante el periodo véase, Frank Moya Pons, 1992.

[6] En el caso de Santo Domingo, entre 1694 y 1768, el fondo documental de Bayaguana del Archivo General de la Nación cuenta con más de una centena de testamentos de los cuales 59 corresponden a mujeres de diversas categorías sociales y, por lo tanto, de diversa riqueza. Otro fondo documental valioso por la cantidad de testamentos, cartas de libertad, contratos de compra venta y otros diversos

distribución de bienes que en sus testamentos hicieran sus dueños, presencia que explica el vínculo familiar que tuvieron dichos esclavos en el círculo familiar cercano de los testadores, bien fueran dueños, dueñas, hijos de ambos, hermanos, tíos o ahijados.[7]

Este reconocimiento del esclavo en la distribución de bienes del testador se traduce en el deseo de amos y amas de no dejar a "quien lo ha acompañado toda la vida", o a la "mujer que crió a mis hijos", en la indigencia y dotarlos, por el contrario, de un bien material que los beneficiara económicamente, transformándolos paulatinamente en propietarios potenciales. La preocupación por la falta en vida se tradujo para el testador en la necesidad de otorgarle tierras, animales, objetos personales aparte de la libertad o facilidades para que pudieran obtenerla "a los pocos días de mi muerte". La simbología o el acto de legar al doméstico bienes o facilidades para la libertad representa una deferencia que lo convierte en una vía afectiva para perpetuar la historia familiar (tradiciones y costumbres), que deben mantenerse aun después de la muerte del llamado "señor" o "señora" de la casa.

En los testamentos se captan diversas particularidades del mundo intrafamiliar, su historia material y su cosmovisión religiosa. Si bien para algunas regiones el testamento supone una "condición social" privilegiada, su contenido constituye una inagotable fuente que permite mirar actitudes ante la muerte, estilos de vida, modos de pensar y comportamientos que se convierten en indicadores para reconocer las continuidades y las rupturas de los nexos sociales en el mundo colonial. Además de la ya valiosa existencia del esclavo doméstico, la presencia de la mujer en los testamentos, bien sea dueña y señora, trabajadora o jornalera propietaria, mestiza, blanca o esclava libre, revela caminos que pueden ser inagotables para el estudio del pasado colonial. La diversidad de los testamentos demuestra la significación del acto público: es tan relevante testar unas pocas gallinas como miles de acres de tierras y todo se hace con el mismo sentido de perpetuarse en la conciencia de quienes quedan. Estas simbologías nos ubican en un mundo religioso invaluable, en el cual la religiosidad, los símbolos cristianos y los nexos entre la vida y la muerte son los puentes que permiten acercarnos al mundo de la cultura y de lo material en el cual la familia —sirvientes, esposos e hijos— convive en un círculo de afectos e intereses ante el evento de la muerte.

materiales, es el de Higüey también en el Archivo General de la Nación de Santo Domingo. Del fondo Bayaguana fueron localizados 39 testamentos de hombres, los cuales constituyen un universo valioso para comparar las representaciones sociorreligiosas en sus semejanzas, diferencias y, sobre todo, en sus significaciones muchas veces más afines que distintas en cuanto a los niveles de religiosidad. Para las representaciones de los géneros me he basado en el artículo de Scott, 1990.

[7] Es muy común encontrar en los testamentos una explicación detallada de la procedencia del esclavo doméstico. Prevalece, la mayoría de las veces, que es hijo o hija de una esclava que "perteneció a mis difuntos padres". Esta declaración constituye un requisito en el testamento para otorgarle bienes, la mitad de su libertad o dárselas completamente. Sobre normativas para declarar bienes de difuntos véase, RLRI, t. I, libro II, título XXXII.

Además de los testamentos, toda manifestación religiosa expresada en censos, cofradías y capellanías es una práctica moral combinada con la negociación de misas asignadas para la salvación de su alma y la planificación familiar a futuro; los legados y las herencias nos llevan a los modos como construyeron su memoria familiar. Pero también nos remiten a problemas políticos de la época: los conflictos de poder que los testadores significaron para la Iglesia y el Estado. ¿Quién pensaría que el aumento de misas de las testamentarias bayaguenses entre 1760 y 1780 podría ser la respuesta de un diálogo cómplice entre feligrés y párroco para —a espaldas de la autoridad civil— acrecentar los mermados bienes de la Iglesia? También los valores, el prestigio social y la sepultura, expresos en sus pedidos de "mi última voluntad", remiten a las formas en que se expresaron las prácticas y las costumbres de la sepultura, pero también muestran reacciones ante problemas más prácticos como la saturación de espacios en la iglesia destinados a su entierro. Junto a las modificaciones espaciales —externas a sus deseos— se pueden plantear problemas respecto al acontecimiento de la sepultura y la transformación de "espacio privado" al "espacio público" que se puede relacionar con el desplazamiento de lo tradicional a lo "moderno". El prestigio cambia de lugar y junto a él, el nacimiento del "cementerio" como nuevo espacio de socialización.

LEGAR LA MEMORIA FAMILIAR

Durante la segunda mitad del siglo XVIII (y desde luego antes y durante el siglo XIX) los testadores bayaguenses dueños de esclavos buscaban en sus testamentos perpetuar su memoria en su entorno cercano, espacio del cual los grupos domésticos con quienes convivían cotidianamente eran parte. Esta dádiva religiosa traducida en bienes y símbolos imperecederos convertía al esclavo de la casa en un refuerzo del vínculo ya creado afectivamente, en el reproductor de valores culturales y en el transmisor de imagen e identidad de la casa y de la comunidad en la que se desenvolvía. Este sentido de gratitud por el esclavo que expresaba el testador al dejarle bienes, ampliaba el principio de que todo bien donado tenía por fin "tornar al tronco, o la raíz a la raíz".[8] Fundamentados en el afecto familiar, para los testadores la memoria era el legado imperecedero que dejaban a sus generaciones y la forma de mantenerlo constituía una estrategia que velaba por la protección del prestigio familiar, de manera que involucrar a todos los miembros cercanos era un acto que implicaba una ampliación de su generosidad y una concepción de su sentido familiar extendido a todos los componentes de la casa, entre los cuales, indiscutiblemente, el esclavo era parte de ese círculo. La posible ausencia del dueño o due-

[8] NRLE, libro X, título XX, ley I. La consideración de "gratitud" y "generosidad" ha sido debatida por algunos antropólogos que consideran que todo acto dadivoso del amo hacia el esclavo tenía el solo propósito de aliviar la conciencia de los amos moribundos. Acosta Saignes, 1966.

ña de la casa era el pretexto para enfatizar indicaciones que el grupo familiar debía seguir. En este círculo preciso de miradas y vigilancias, manifiesto en la voz de "es mi última voluntad", la convivencia cotidiana con el trabajador de la casa o esclavo doméstico hacía a éste copartícipe de una responsabilidad que lo convertía en un vehículo más para perpetuar el legado de esa memoria.[9]

Era un hecho que el tema privilegiado en los testamentos fuera el económico. Junto al valor material de legar prendas, utensilios y objetos que perpetuaba la costumbre religiosa familiar, el principal lo constituía, sin duda alguna, el valor económico que se desprendía de bienes materiales, posesiones e inmuebles. Los rubros ganados, casas y tierras eran los más mencionados. Pero en el valor económico de esos bienes también se legaba la memoria que desde el más allá perpetuaría los lazos familiares creados en vida.

En los testamentos y "antes que Dios me llame a su lado", como muchos testamentarios exclamaban invocando santos y patriarcas, el significado de lo económico, además de descifrar los niveles de riqueza social existente y determinar intereses patrimoniales, representaba un valor que buscaba perpetuar la memoria familiar.[10] Tras el acto de declarar lo habido revisaban lazos creados en vida y fortalecían bajo "instrumento legal" los que habría después de la muerte. El justificativo lo constituía el encontrarse a "las puertas de la muerte": mayor compromiso con el más allá no podía tener quien le tocara recibir la posteridad que se le legaba.

La memoria familiar se perpetuaba ante los exclusivos círculos cerrados del entorno conocido. Padres, esposos, hijos y allegados, demarcaban los estrechos espacios de la vida privada que el espectáculo de la muerte ofrecía a los moribundos ¿quién y qué perpetuaba dicha memoria?, ¿cómo se perpetuaba? El legado que se extendía al más allá se creaba desde el inicio mismo de la representación matrimonial (cuando la había) con unión de bienes: "declaro que traje al matrimonio", "declaro que el dicho mi marido trajo al dicho matrimonio". Pero también cuando no la había, la figura de los hijos fuera del matrimonio, sobrinos, ahijados y sirvientes se convertía en el mensajero que encauzaba ritos y compromisos de preservar memorias. Un designado particular lo constituían los hijos para quienes se había obtenido un bien "para que ellos los disfruten". En menor grado, pero también importante, estaban los amigos, algunos vecinos y los esclavos domésticos en quienes recaía el compromiso de cargar con el peso espiritual de prendas y ropas determinadas: "…a mi vecina Juanita le dejo mi crucifijo de oro…" o "…a mi leal negra Micaela que se le dé una muda de mis mejores ropas…", o "a mi nieta la cama tal y como la dejé al morir…" eran sólo algunos de los compromisos materiales que los uniría desde el más allá con sus seres queridos en este mundo. Por último, la re-

[9] Aguirre, 1996, p. 401. Para el caso de Lima véase también: Hunefeldt, 1994, especialmente el capítulo 5, "Slaves and their Owners: Property and Freedom", pp. 167-197. Troconis, 1998, pp. 234-244.

[10] Sobre normativas para contratos matrimoniales véase, *Novísima Recopilación de las Leyes de España*, libro X, título IV.

presentación de quien perpetuaba la memoria familiar la tenía el albacea, testigo legal que cerraba simbólicamente el acto.[11] El conjunto familiar, reunido ante la negociación mortuoria, junto a familiares y allegados cercanos, propagaba el sentido de lo íntimo, corporativo y familiar, entorno que garantizaría en este mundo la continuidad de "mi última voluntad".

¿Qué perpetuaba la memoria familiar? Una actitud de arrepentimiento, un sentimiento desprendido y una disposición para conceder y distribuir valores simbólicos a propiedades de ganado, casas y utensilios de cocina, prendas y retablos religiosos, constituían los principios espirituales que perpetuaban la memoria. Testar era, principalmente, un acto consciente con contenido religioso en el cual prevalecía la disposición de ceder bienes materiales para dejar resuelto en el mundo de los vivos asuntos y negociaciones varias. El testamento representaba, por lo tanto, una disposición a la paz que buscaba aclarar ante los vivos para no tener cuentas pendientes con Dios:

> …para conseguir el fin ultimo para que fuimos criados es nesesario arreglar todas las cosas pertenecientes a nuestras conciencias, yo deseando en eyo el mayor asierto previniendome para la muerte a onrra y gloria de Dios nuestro señor ordeno este mi testamento…[12]

A tono por arreglar cuentas pendientes, los testadores encomendaban sus almas al "Santísimo", santos y santas esperando viajar al más allá en paz y arrepentidos de sus pecados cometidos. Temerosos de dejar este mundo con cargos de conciencia, el testamento le representaba un acto de confesión pública:

> …Declaro que aproveche una Res aparecida que hasta oi se a ignorado quien sea su dueño de valor de ocho pesos (con mas sinco pesos por razon de otra res de la misma naturaleza) se le den a un sacerdote para que lo aplique en misa o en otra obra pia por el Alma de su Dueño…[13]

El testamento consignaba el perdón. Representaba claridad de cuentas familiares; mostraba personalidad, carácter y recelo, por ejemplo, con que las mujeres afrontaban las negociaciones por más que se estuviera a las puertas de la muerte.

[11] Según la definición es la "persona á quien el que hace testamento dexa en él su última voluntad encargada, para que la execute y cumpla. Llámase también testamentario, y cabezalero. Es voz Arabe". *DA,* vol. I, p. 161.

[12] Testamento de Juana Casimira de Frías, FARB, 30-42, 1813. Todos los documentos consultados provienen del Archivo General de la Nación de la República Dominicana (AGNRD) y corresponden al ramo Fondo Archivo Real de Bayaguana (FARB).

[13] Testamento de Domingo Díaz, FARB, 13-37, 1800. Una "obra pia" es una inversión que se hace "ú disponen para el culto de Dios, ó beneficio del próximo necessitado: como Missas, Anniversarios, Ornamentos, dotaciones de huérfanas, crianza de niños". Del latín *Lucrificabilis res.* D. de A., vol. III, pp. 6-7.

María Basilia Sánchez certificaba en su testamento lo que debía hacerse con las vacas que se le debían por insubordinación familiar:

> …Declaro que Pedro Sanchez mi sobrino me deve una baca parida por averme matado una para parir con consentimiento de mi hijo Agustin; pero no mio porque nunca quise quando me lo propuso dicho mi sobrino. Me deve mi sobrino Diego una baca que Joseph Muñoz le compro para pagarmela a mi por una que dicho Muñoz me mato en el Monte Grande y esto fue desde el año de sesenta y siete por lo que no aviendomela dado quiero se cobre parida. Mi hijo Domingo me deve una baca que aunque la mato jorra deve ser parida la que pague porque la mato contra mi voluntad…[14]

¿En qué se manifestaba la perpetuación de la memoria familiar? Mostrar una disposición de "mayor asierto" y resolver temas relativos a las "conciencias" explicaba, probablemente, que fuera natural comenzar por el tema económico, "negociación" que en buena medida determinaba los enlaces matrimoniales y abonaba el espacio para perpetuar los legados familiares. Pero principalmente el valor que representaba la tradición, la costumbre y el universo religioso era poderoso y contenía los criterios de la "negociación" que manifestaba dicha memoria: también el sayal, "herencia de mi madre y que le dejo a mi hija Petrona", las "hicaras con boquilla de plata que le dejo a mi nieta" y la "crucecita con cristo de plata que le dejo a mi hijo Manuel" manifestaban una religiosidad predominante que traspasaba el significado de lo material.[15]

Los esclavos domésticos: futuro, precio y libertad

Esta memoria de vida que los testadores legaron era extendida al esclavo doméstico. Miembro de la familia, con acceso a situaciones, escenarios y elementos materiales propios de la misma, este esclavo fue un actor inevitable de la experiencia cotidiana. La deferencia con que se le mencionaba en el testamento así lo representaba.

Así como a los hijos, nietos y sobrinos les correspondía el legado de animales para garantizarles el futuro, algunos esclavos domésticos disfrutaron de este legado, al menos en la "voluntad" escrita que quedaba en el testamento y que debía cumplirse "a los pocos días de mi fallecimiento". Juana de Luna mandaba que a sus dos esclavos Juana de la Cruz y el "mulatico" Ylario, su hermano …se le asignen o se le señalen por mi muerte dos nobillas a Juana de la Cruz y dos a Ylario y que ellos gozen de todos sus frutos… También mandaba que a la "negrita" Juana de

[14] Testamento de María Basilia Sánchez, FARB, 3, 4-75, 1769.

[15] Aun las prendas de "tela muy basta, labradas de lana burda", como el "sayal" eran significativas. No he encontrado la definición de las "hicaras con boquilla de plata" que la mayoría de las testamentarias declaraban tener.

María se le asignaran "dos novillas por ser asi mi boluntad".[16] Juana Casimira de Frías, por su parte, pedía "Y es mi voluntad que a la mulatica Camila se le den dos Novillas y una Potranquita por haberla criado"[17] y, finalmente, Ignes Blacina del Rosario pedía en su última voluntad que:

> …a los tres negritos que he criado que son Bartholo, y Mariano, y Joseph Guillermo, a los dos primeros se les de una potranquita de buena calidad, y al ultimo una novillita en la misma forma…[18]

Junto a la gratificación por la lealtad, afecto y tiempo compartido con sus esclavos, otra forma de agradecimiento de los testadores era la de rebajarles el precio para su venta, fórmula económica que les facilitaba a futuro la compra de su libertad. De las gratificaciones era la más comúnmente utilizada y en ellas consignaban la estima que sentían por sus domésticos que convivían en el clan familiar. En 1764 Estefanía de Uquerque señalaba en su última voluntad que "mi negra Maria no pueda ser vendida por mas de doscientos pesos en esto le tengo gracia, en su valor y precio";[19] en 1766 Faustina Pantaleón Sánchez pedía que "[a] mi negra Maria (…) ordeno no pueda ser vendida por mas de cien pesos lo que ahora lo remando, y quiero sea asi";[20] en 1775, María Rodríguez decía que "la mulatica Juana que he criado no pueda ser vendida por mas balor que el de doscientos pesos en remuneracion de su buen servicio",[21] y Josefa de la Encarnación del Castillo, en 1798, a condición de lo que quedara, pedía:

> …y es mi voluntad que del remanente de mi quinto sino alcanzare a dejar libre a mi esclava Maria Vidal, se le haga gracia de la mitad de su valor, o de lo que alcanzare atendiendo a los buenos servicios que de ella tengo recibidos".[22]

La explicación que daba Faustina Pantaleón Sánchez de por qué debían rebajarse los cien pesos del precio de "su" María mostraba la representación de la figura doméstica en la familia y el pago laboral que debía tener un servicio doméstico. Al final de su segundo testamento, escribía un codicillo (aclaración) en el cual certificaba:

[16] Testamento de Juan de Luna, FARB, 11-64, 1806.

[17] Testamento de Juana Casimira de Frías, FARB, 13-47, 1789.

[18] Testamento de Ignes Blacina del Rosario, FARB, 3-2, 1773. En el testamento daba explicación de la procedencia de sus dos "negritos". Del matrimonio con su esposo Alejandro Mejía, habían comprado dos mujeres negras. La primera, María Ramírez, ya difunta, había tenido los dos niños que la testamentaria había criado.

[19] Testamento de Estefanía de Uquerque, FARB, 13-46, 1764.

[20] Testamento de Faustina Pantaleón Sánchez, FARB, 13-19, 1766.

[21] Testamento de María Rodríguez, FARB, 3-6, 11775.

[22] Testamento de Josefa de la Encarnación del Castillo, FARB, 3, 4-66, 1798.

…y aora por lo bien que nos a asisitido en nuestras enfermedades a mi, y a su Amo mi marido, de donde le he tomado mucho amor, a mas del de que siempre le he tenido, y en modo de codicilio o como mas aya lugar de derecho es mi voluntad, que de mi quinto siendo preferida esta actual gracia que a mi dicha negra haga sele revaxen sien pesos del valor de doscientos y sinquenta en que la estimo, de modo que por ningun caso puede ser vendida por mas de siento y sinquenta pesos, con advertencia que en su servicio, el que la hubiere de comprar, o de haver por mi muerte le de el tercio de la semana que son dos dias, para que se verifique, que es gracia la que le hago y no pencion…[23]

Las solicitudes de rebajar precios también se extendían a los hijos de sus esclavas. La misma Faustina Pantaleón mandaba que una hija que tenía su negra María "llamada Paula al pecho, no se venda por mas de veinte y cinco todo lo qual asi lo otorgo".[24]

Para muchos esclavos la anunciada muerte de sus dueñas en los testamentos era el precio de su libertad, para otros la esperanza de que lo serían prontamente. Una forma de aclarar cuentas en vida la constituía la libertad a algunos esclavos. Juana Luna declaraba que el negro Pedro, casado con la negra María, tenía "la gracia de la libertad". En cuanto a su esclava Juana de la Cruz y su hermano "el mulatico Ylario", quedaran esclavos de Paula de Jesús, "mi crianda", por su vida y si ésta moría "es mi boluntad gozen de su livertad".[25] En su testamento Juana de Luna pedía que a la negrita Juana de Mata se le diera la libertad y que el negrito Lorenzo gozara de su libertad una vez ella hubiera muerto. Josefa de la Encarnación Castillo daba la libertad a su negra Blancina:

…Y tambien es mi voluntad que a la negra Blancina haviendo cuidado y criado a mi dicho nieto Juan Lino del Castillo hijo de Matheo y de Jacinta Maria, y aviendo servido a su amo Guillermo con toda fidelidad hasta su fallecimiento goze de su livertad…[26]

Igual solicitud hacía Juana de Paula Aguiar, mestiza, para su esclava:

…declaro y es mi voluntad que una mulata esclava nombrada Maria Gregoria que se halla empreñada en poder de Pedro Alonso vezino de dicho pueblo de La Victoria en cantidad de doscientos y setenta pesos sea libre y horra luego que se saque del poder de dicho Alfonso…

y agregaba imperativamente:

[23] Testamento de Faustina Pantaleón Sánchez, FARB, 18-25, 1767.
[24] Testamento de Faustina Pantaleón Sánchez, FARB, 13-19, 1766.
[25] Testamento de Juana de Luna, FARB, 11, 64, 1806.
[26] Testamento de Josefa de la Encarnación del Castillo, FARB, 3-10, 1775.

> …y que dicha cantidad se saque de mis bienes, y que esta clausula le sirva de resguardo a la dicha mi esclava hasta tanto se le otorgue carta de libertad [por] dichos mis albaceas…[27]

El esclavo doméstico no constituyó una propiedad exclusiva de su amo, aunque su integridad jurídica no tuviera una calidad equiparable a la de vasallo del rey. Con mayor manifestación a lo largo del siglo XVIII que en periodos anteriores y con los beneficios de vivir en casas de familia, el esclavo doméstico fue adquiriendo derechos que lo fueron acreditando paulatinamente como sujeto institucionalmente inserto en actividades civiles y religiosas propias de todos los miembros de la sociedad.[28] En primer lugar, pudo ser beneficiario directo de bienes simbólicos y concretos dejados por sus amos en los testamentos. Si bien el objetivo del amo era mantener su tradición familiar, el acto simbolizó un derecho adquirido al reconocérsele haber compartido con la familia toda su vida. Otro beneficio con que contó fue el derecho de asilo. La Iglesia siempre se erigía como protectora de desvalidos y un sirviente escapado de la casa casi siempre contaba con el refugio que le brindara el provisor o el párroco de su comunidad. En no menos de una oportunidad, el testador hacía mención expresa de que su esclavo fuera entregado en manos del cura para que éste dispusiera un nuevo trato con él, a fin de evitar la problemática familiar que la repartición de esclavos domésticos pudiera acarrear una vez fallecido el amo.[29] También la oportunidad de comprar su libertad y la de los suyos. Aparte del trabajo realizado para el amo, si el esclavo doméstico poseía otras habilidades, éstas eran utilizadas por el dueño para alquilar la mano de obra. En multitud de casos, el doméstico realizaba trabajos fuera de la casa, por lo cual percibía un salario, según lo convenido. Aunque este beneficio, en la mayoría de los casos, pasaba a engrosar las arcas del amo, en otros casos se le autorizaba para administrarlo como bien propio o economizarlo como ahorro para luego comprar su propia carta de libertad, bien supremo que también podía obtener por vía testamental, bautismo (si era fugitivo de las Antillas), manumisión o delación.

Una de las empresas libertarias más importantes que pudo desempeñar el esclavo doméstico, fue la venta de los productos que en terrenos cedidos por sus amos se daban. En regiones caribeñas (Caracas, Puerto Rico y algunas zonas de Cartagena de Indias) en las cuales las plantaciones de cacao o azúcar estaban por encima de los ingresos de la hacienda, los dueños permitieron que algunos de sus esclavos de laboreo cosecharan parcelas adyacentes a la casa principal y comerciaran para su propio consumo los productos en ellas obtenidos. Fue una forma que tuvieron los amos para descargar su responsabilidad de mantener la familia del esclavo a la vez que utilizar las tierras aledañas a la finca principal. Este funciona-

[27] Testamento de Juana Paula de Aguiar, FARB, 3-12, 1775.

[28] Ramos, 1995.

[29] Muchos esclavos escapados recurrían a la Iglesia para poder formalizar sus matrimonios. Acosta Saignes, 1955.

miento acrecentaría, a largo plazo, los derechos de propiedad de los esclavos, quienes favorecidos en los precios de sus quintales de cacao o azúcar pasaron a competir con los de sus amos, amén del provechoso contrabando al que podían acceder sin grandes restricciones. La consecuencia que el "derecho" de propietarios trajo consigo, fue la de suprimir el afán comercial del esclavo, pero no se pudo reprimir el efecto que ya causaba en la sociedad esclava la necesidad de reclamar mayores derechos de pertenencia. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII los reclamos de esclavos sobre sus amos, por diversos motivos, comenzaron a traspasar los linderos de la casa o las fincas familiares para ser denuncias formales ante autoridades. El 9 de junio de 1776, Antonio Altervoz, moreno esclavo del capitán don Andrés García Colón, vecino de Santiago de los Caballeros, presentaba ante la autoridad de la ciudad un escrito en el cual denunciaba a su antiguo dueño por haberle vendido a don José Gutiérrez en trescientos pesos en vez de doscientos, así como también de Tiburcio Liciano, esclavo de Surriel Melchor y vecino de la ciudad de La Vega, demandaba a su amo por escrito ante la autoridad por haberle puesto una demanda sobre la entrega de unas reses.[30] Tanto esclavas y esclavos como morenos libres que demandaban por el incumplimiento de sus derechos y contratos de libertad, formaban ya voces de poder con eco en lo institucional, voces que habían ido fraguando su propia ciudadanía desde el momento mismo en que fueron reconocidos como miembros de familia.

Es un hecho que para la historia iberoamericana el esclavo doméstico estuvo en mejores condiciones sociales de vida que los dedicados a otros trabajos, sin embargo, lo que amerita en este momento el estudio sociohistórico de las experiencias de las comunidades minoritarias en el pasado, no corresponde a establecer diferenciaciones entre estos grupos, sino planteamientos abarcadores de experiencias que más que diferenciar señalen acercamientos comunes entre los sujetos de una misma comunidad. Este estudio de los sirvientes domésticos como vehículos transmisores de memorias familiares, es sólo una de las aperturas para conocer más sobre la experiencia de los sujetos en el pasado.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AGRD, Archivo General de la Nación de la República Dominicana.
DA, Diccionario de Autoridades.
FARB, Fondos del Archivo Real de Bayaguana, 1607-1920.
NRLE, Novísima Recopilación de las Leyes de España.
RLRI, Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias.

Acosta Saignes, Miguel, "Matrimonio de esclavos", en: *Suma Universitaria*, Caracas, Universidad Santa María, núm. 1, 1955.

[30] Archivo Nacional de Cuba, 1776, 84 prov., papeles sueltos.

——, *Vida de los esclavos negros en Venezuela*, Caracas, Hespérides, 1966, p. 10.

Aguirre, Carlos, "Patrones, esclavos y sirvientes domésticos en Lima (1800-1860)", en: Pilar Gonzalbo y Cecilia Rabell (coords.), *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*, México, El Colegio de México/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 401-422, 1996.

Céspedes del Castillo, Guillermo, "La sociedad colonial americana en los siglos XVI y XVII", en: *Historia social y económica de España y América*, t. III, Barcelona, Libros Vicens-Bolsillo, pp. 395-396, 1961.

Cortés, María Elena, "El matrimonio y la familia en las legislaciones civil y eclesiástica coloniales. Siglos XVI-XIX", en: *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz/Dirección de Estudios Históricos del INAH, 1987, pp. 217-248.

Esquiche, Joaquín, *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia*, t. I, Madrid, Librería de la Sra. Vda. e hijos de Antonio Calleja Editores, 1847.

Hunefeldt, Christine, *Paying the Price of Freedom. Family and Labor Among Lima's Slaves, 1800-1854*, Berkeley, University of California Press, 1994.

Moya Pons, Frank, *Manual de historia dominicana*, Santo Domingo, Caribbean Publishers, pp. 142-192, 1992.

Ramos, Julio, "La ley es otra: literatura y constitución del sujeto jurídico María Antonia Mandinga en el Archivo de la Ley", en: Beatriz González Sthepan *et al*. (comps.), *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y Sociedad en América Latina*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1995.

Scott, Joan, "El Género: una categoría útil para el análisis histórico", en: James Amelang y Mary Nasch (comps.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, Intitució Valenciana D'Estudis i Investigació, Edicions Alfons el Magnánim, 1990.

Tannenbaum, F., *El negro en las Américas: esclavo y ciudadano*, Buenos Aires, Paidós,1968.

Troconis, Ermila, "Esclavitud", en: *Diccionario de historia de Venezuela*, Caracas, Fundación Polar, 1998.

FAMILIA Y VIOLENCIA SEXUAL. APROXIMACIONES AL ESTUDIO DEL RAPTO, LA VIOLACIÓN Y EL ESTUPRO EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XVIII

GERARDO GONZÁLEZ REYES
Centro de Estudios Históricos
El Colegio de México

En la primavera de 1713, en la villa de Toluca, Teresa de Gamboa presentó una demanda en contra de Manuel Tadeo de 15 años por "haber cometido el crimen de *estupro y violencia*" en la persona de su nieta de 10 años de edad, de nombre Andrea de Molina. El encabezado de la petición rezaba que la transgresión se había cometido "sin temor de Dios nuestro señor, en menosprecio de la real justicia, grave daño de su conciencia y *notorio descrédito mío*".[1]

La incriminación resulta elocuente si consideramos que la ambivalencia del vocablo empleado para calificar la infracción anuncia por una parte el uso o interpretación confusa de la legislación en la materia, por lo que parece pertinente contrastar la norma y la práctica. De igual forma, en la apreciación sobre las implicaciones de la transgresión, se reconoce que el desacato significaba una oposición abierta al orden espiritual y terrenal propuesto por la Iglesia y el Estado novohispano, equilibrio encaminado al gobierno de los individuos, con especial hincapié en la prudencia y la templanza de sus cuerpos. Además, se destaca el descrédito y la deshonra tanto familiar como individual a consecuencia de la ejecución de esta clase de torpezas, preocupación básica que orientó el inicio y seguimiento de una denuncia por rapto, violación y estupro.

Dado que las expresiones empleadas en la querella implican a distintas instituciones como la Iglesia, el Estado y la familia, vale la pena preguntarse acerca de las preocupaciones reales de estas entidades respecto a la templanza del cuerpo como sinónimo de virtud, honor y crédito; es decir, ¿cuál era la intención de la Iglesia y el Estado español al inmiscuirse en cuestiones que se inscriben en un ámbito privado como es el cuerpo humano? En el mismo sentido, ¿cuáles eran las percepciones del grupo doméstico sobre la sexualidad y la violencia sexual que muchas veces se hacía patente en el seno familiar? Sin lugar a dudas un abanico de posibilidades se puede ofrecer como respuesta, aunque el acuerdo general es que ambas instituciones, Iglesia y Estado, buscaban la instauración de un orden social

[1] Archivo del Poder Judicial de Toluca, en adelante APJ-T, primero penal, 1710-1719, segundo paquete, 1713, sin número de expediente, en adelante s.n.e., f.5r.

ideal basado en la noción de comunidad sagrada, la que teóricamente debía funcionar a imagen y semejanza del cuerpo conformado por la Iglesia cristiana. De aquí emana el principio comparativo entre la correspondencia del cuerpo de Cristo y el cuerpo social, en donde cada uno de los elementos de éste debía funcionar adecuadamente mediante ciertas prescripciones tendientes a la moderación del cuerpo.[2]

El gobierno del cuerpo como entidad sagrada afectaba no solamente a los individuos sino en general a la institución familiar, pues en ésta descansa la tarea de socialización, la pervivencia del orden, las tradiciones y las buenas costumbres; de allí que el descrédito familiar fuera una consecuencia natural de la ruptura de la norma. En este sentido, Lavrin ha propuesto que la preocupación de la Iglesia respecto al gobierno de los cuerpos fue lograr un estado de perfección, sin mácula alguna para la salvación del alma, mientras que la del Estado consistió en "otorgar carácter legal a las uniones maritales para asegurar la herencia y la división de bienes entre los cónyuges y los hijos".[3] Es decir, tanto una como otra instancia se arrogaron facultades para inmiscuirse en la "vida íntima" de los individuos, especialmente en casos de violencia sexual.

Con base en las observaciones anteriores, el estudio que a continuación se presenta constituye un acercamiento a la vida cotidiana de la sociedad colonial de principios del siglo XVIII, con especial hincapié en la reglamentación de la violencia sexual y los valores, las representaciones o concepciones que los individuos se formaron en torno del rapto, la violación y el estupro.[4] De entrada se asume el enorme abismo entre la prescripción de la norma y la adaptación que de ella hizo la población novohispana, por lo que nuestro interés se centra en el estudio de casos específicos en los que los individuos adecuaron la legislación a sus intereses.

El hilo conductor del trabajo consiste en resaltar que a través del estudio de la normatividad sexual propuesta por la Iglesia y el Estado se pueden conocer los valores que ambas instituciones intentaron imponer a la sociedad como parte del programa de comunidad ideal y ordenada que condenaba la violencia sexual, proyecto que indudablemente fue cuestionado por los individuos y las más de las veces adaptado a ciertas condiciones específicas. Esta contradicción entre la norma y la práctica provocó la emergencia de un orden alterno, perceptible en ciertas representaciones sociales, tales como el papel de los afectos personales, las no-

[2] *Cfr*. Turner, 1989, pp. 9-21 y 90-116.

[3] Lavrin, 1991, pp. 14 y 16.

[4] Dado que el tema se puede enmarcar también en la historia de la sexualidad, se soslaya esta perspectiva en atención a que de este asunto se han ocupado ya un buen número de estudiosos. Entre los trabajos más destacados está el clásico de Foucault, 1991; el texto de Brundage, 1987, y los enfoques específicos sugeridos por la escuela francesa que se encuentran en algunas de las publicaciones del Seminario de historia de las Mentalidades, en especial 1980, 1982, 1987 y 1989. Para el caso específico de la violación y el estupro, véase, Castañeda, 1989.

ciones de honor, honra y reputación, o las concepciones sobre el uso y función de los espacios privados. Elementos todos que de alguna forma dan cuenta del lento proceso de conformación de la sociedad mestiza colonial de principios del siglo XVIII. En este caso la unidad de análisis es la región toluqueña, vista a través de los procesos seguidos a las denuncias por violación o estupro. Antes de adentrarnos en estos terrenos conviene precisar las categorías empleadas en la legislación para distinguir en su momento las adecuaciones que de ellas hizo la sociedad novohispana.

UNA SEXUALIDAD NORMADA: LOS DELITOS DE RAPTO, VIOLACIÓN Y ESTUPRO EN LAS LEGISLACIONES ECLESIÁSTICA Y CIVIL

Resulta incuestionable que la legislación eclesiástica en materia de sexualidad, tendiente al gobierno del cuerpo, fue conformándose en el tiempo, adoptando de todos los recursos informativos disponibles —la Biblia, los documentos dogmáticos de los concilios y las opiniones de los padres y doctores de la Iglesia—, conjunto de preceptos que serían agrupados bajo el nombre de derecho canónico y que en ocasiones específicas sería acompañado por el derecho civil.

Es conocido que la mayoría de las legislaciones civiles tuvieron su fuente de inspiración en el derecho romano. En este *corpus* encontramos algunas expresiones vinculadas con el gobierno del cuerpo como la noción de *raptus*, asociada con el secuestro de una persona libre.[5] Aunque en esta primera connotación no estaba implícito el consecuente acto sexual, la idea de violentar la voluntad individual propició que tiempo más tarde, hacia el siglo VI, se añadiera la agravante de que el *raptus* se asociara al crimen sexual en contra de las mujeres vírgenes.[6] Se entendía por rapto el "robo de una mujer sacándola de su casa para llevarla a otro lugar con el fin de corromperla o de casarse con ella".[7]

A lo largo de la Edad Media el *raptus* de la antigüedad romana adquirió una nueva connotación para devenir en una corrupción sexual o *estupro*.[8] La modificación del sentido del vocablo se debió a la distinción entre el rapto por fuerza y el rapto por seducción. En el primero imperaba sobre todo el uso de la fuerza o violencia, de tal suerte que también se le denominó *violación*, mientras que en el segundo se admitía que la persona arrebatada había consentido en el acto mediante promesas, engaños o artificios de su raptor.[9] Aunque en la legislación se nota ya cierta distinción formal entre el rapto, la violación y el estupro no existe aún una nítida defini-

[5] Castañeda, 1989, p. 33.
[6] *Ibid.*, p. 33.
[7] Escriche, 1998, p. 594.
[8] *Ibid.*, p. 35.
[9] Escriche, 1998, p. 594.

ción sobre las peculiaridades de estas transgresiones y su consecuente vinculación con la edad de las víctimas, dato sobresaliente que permitiría tener una idea más clara para calificar la infracción. Es posible que la definición de violación sugiera un atisbo sobre el particular al mencionar que incurría "en este delito el tutor o curador de una huérfana", es decir, se piensa que las menores de edad entre los seis y 12 años eran las directamente aludidas en esta prescripción; mientras que para la categoría de estupro se hablaría de las "vírgenes o doncellas" entre los 12 y 16 años.[10]

Se sabe que a fines de la baja Edad Media muchos de los preceptos del derecho canónico pasaron a la legislación civil, como fue el caso de las Siete Partidas de Alfonso el Sabio, tendientes en cierta forma a regular lo relacionado con el cuerpo humano. Por ejemplo, algunas transgresiones como la violación y el estupro que atentaban contra la templanza y, lo peor de todo, contra la "castidad de los cuerpos",[11] fueron más tarde secularizadas en la idea de honor individual y familiar. Tanto la castidad como el honor podían perderse fácilmente en el terreno de los apetitos carnales.

Bajo esta perspectiva, fornicación, adulterio, incesto, estupro, rapto, etc., devenían irremisiblemente en la deshonra de la parte ofendida y su parentela, de manera que la legislación civil procuró poner obstáculos a la manifestación de conductas dañinas al orden ideal mediante castigos severos. En el título XIV del derecho canónico dedicado a normar los delitos contra "la buena fama y las buenas costumbres" se lee: todo aquel que hubiera atentado contra el sexto mandamiento del decálogo o incurrido en algunas de las variantes del anterior, como el estupro o el incesto, sería considerado persona *infame*.[12] El calificativo designaba no sólo la vileza del individuo, sino que por extensión le otorgaba la carga valorativa de descrédito en materia de honra y reputación.[13] El derecho civil era más preciso. Consideraba que el rapto por fuerza o violación atentaba contra el honor y el reposo de las familias, "la libertad de la persona ofendida y el orden público", mientras que el rapto por seducción o estupro "*era un crimen en contra de los padres, el marido o tutor de la seducida*". En ambos casos se aplicaban penas severas al infractor que variaban según su calidad. En el caso de los transgresores "*honrados*" (*sic*) el castigo consistía en la pérdida de la mitad de sus bienes, mientras que para las personas "*viles*" se reservó el destierro y la aplicación de vergüenza pública.[14]

[10] Escriche, 1998, p. 244 y *Diccionario de Autoridades*, 1990, II, p. 660.

[11] *Ibid.*, p. 41.

[12] Iglesia católica, 1945, p. 768.

[13] *Diccionario*, 1990, II, p. 261.

[14] Escriche, 1998, pp. 244 y 594. Esta curiosa distinción entre "transgresores honrados y viles" está sustentada sobre todo en la *calidad* de las personas, pues a pesar de que lo común a ambos es la infracción de la ley, al momento de la aplicación de una sentencia se consideraban los antecedentes personales de los transgresores. Así, mientras el primero gozaba de una aparente reputación, virtud y alta estima que podía influir en el fallo, el segundo era considerado infame, bajo y despreciable por lo que la pena era más severa. Véase, *Diccionario de Autoridades*, vols. II y III, pp. 173-174 y 486, respectivamente.

Conscientes, quizá, de que día a día la sociedad del siglo XVI cuestionaba con sus actitudes en materia sexual los valores de honra y castidad, tanto la jerarquía eclesiástica como el emergente Estado español se dieron a la tarea de revitalizar esas categorías normativas mediante la formalización del modelo de matrimonio cristiano, pues la vía matrimonial ofrecía la posibilidad de una solución decorosa para salvaguardar la honra y honor de los individuos y su parentela, mancillados por los apetitos carnales.[15]

En esta nueva estrategia discursiva, la mujer desempeñó un papel de primer orden, pues sobre ella recayó principalmente la conservación de la honra. Determinados calificativos asociados al estado virginal, como el de *doncella*, destacan precisamente esa virtud. Algunos diccionarios de la época explican el origen del vocablo *doncella* como *domicella* en alusión directa del resguardo y recogimiento en casa de las jóvenes.[16]

El siglo XVI europeo marcó definitivamente a la comunidad católica, pues los acuerdos tridentinos y las adaptaciones de algunos de sus decretos por parte de la legislación civil indicaron el rumbo de los siglos siguientes. El descubrimiento y colonización del nuevo mundo ofreció tanto a la Iglesia como al Estado la oportunidad de trasladar todo el bagaje normativo del cuerpo humano para ser aplicado a la nueva situación, sólo que, como veremos, la sociedad en general difícilmente siguió el derrotero prescrito en el orden ideal de la comunidad sagrada y en su lugar procuró una adaptación de la norma.

EL ORDEN IDEAL CUESTIONADO: ALGUNAS RESPUESTAS A LA LEGISLACIÓN EN MATERIA DE LA TEMPLANZA DEL CUERPO

Sin lugar a dudas la legislación antes expuesta fue sometida a duras pruebas por la sociedad novohispana, como se observará en este estudio sobre algunas de las transgresiones sexuales en el siglo XVIII. Pero ¿cuál había sido el origen de la contradicción entre la normatividad sexual y la práctica? Una respuesta a esta interrogante puede ser la observación de Lavrin, en el sentido de que mientras los debates de mediados del siglo XVI se centraron en la imposición del modelo matrimonial ibérico entre los indígenas, tendiente a impulsar el nacimiento de la familia ideal novohispana, en la realidad se estaba estructurando un orden distinto, manifiesto sobre todo en la ilegitimidad, fenómeno que marcó el sentido de los siglos XVII y XVIII.[17]

[15] Castañeda, 1989, p. 49, sugiere que para esta misma época el gobierno civil implementó otras soluciones no tan heterodoxas con el fin de regular las transgresiones sexuales, las que iban desde el secuestro de bienes del infractor, hasta la aplicación de la pena capital.

[16] *Diccionario*, II, 1990, p. 336.

[17] Lavrin, 1991, p. 17.

La emergencia de nuevas situaciones no consideradas en la legislación conformaron algunos de los varios síntomas de la contradicción arriba señalada. Esto es, fue precisamente la inestabilidad producida entre la norma y la práctica la que provocó el surgimiento de un orden alterno al ideal. La comprensión de la estructura emergente implica volver la mirada hacia la serie de actitudes que la sociedad forjó como respuesta, por ejemplo, ante la restricción de los deseos corporales; por ello, aquí se sostiene que en algunos casos, una de las vertientes de aquella rivalidad consistió en recurrir al cuerpo como entidad desafiante de la religión, la ley civil y la familia misma. Resulta en consecuencia que la frase: "sin temor de Dios, en menosprecio de la real justicia… y notorio descrédito mío", engloba precisamente lo antes anotado.

El cuestionamiento de las instituciones arriba mencionadas y la consecuente adecuación de las prescripciones se perciben claramente en los 11 procesos por violación y estupro que se localizaron en el Archivo del Poder Judicial, y que dan cuenta de la situación específica de la sociedad del valle de Toluca entre 1700 y 1750.[18]

Algunas descripciones de aquella época señalan que la ciudad de Toluca se encontraba hacia el poniente de la capital del virreinato, a 12 leguas de distancia de la de México. Se trataba de una sociedad eminentemente rural, pues Toluca y Lerma eran las únicas villas de españoles, mientras que el resto de la población se distribuía entre los numerosos pueblos de indios repartidos a lo largo y ancho del valle. La economía de esta región novohispana se sustentaba sobre todo en la explotación agrícola, el aprovechamiento de los recursos lacustres y la cría de ganado porcino. Para la primera mitad del siglo XVIII los censos reportaban la existencia de una sociedad multiétnica en ambas villas, con notable minoría de las familias españolas.[19] En el ámbito administrativo, tanto Toluca como Lerma eran corregimientos y ejercían la jurisdicción civil junto con la alcaldía mayor de Metepec, sitio cercano a ambos lugares.[20]

El hecho de que estos acontecimientos hayan sido denunciados ante una instancia civil como los corregimientos de Lerma y Toluca, cuando la legislación o el procedimiento común era que las infracciones sexuales fueran tratadas tanto por el Provisorato de los Naturales, para el caso indígena, como por el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, para los españoles, nos indica que de entrada existe una

[18] Llama poderosamente la atención que en un lapso de 50 años sólo se registren 11 casos sobre violencia sexual. Esta singularidad puede ser un indicio del ocultamiento de este tipo de transgresiones porque posiblemente los infractores formaban parte de la misma familia, hecho que a todas luces perjudicaba la reputación del grupo doméstico.

[19] *Cfr. Relaciones geográficas del Arzobispado de México*, 2 vols., 1743, Este registro señala para el caso de Lerma: "*Habrá en dicha ciudad… como 40 familias de españoles y de las demás calidades como 120, y de indios como 80 familias…*" vol. 1, p. 131. Para el caso de Toluca se menciona que de la cabecera dependen 19 pueblos que suman 2 078 tributarios, mientras que en la ciudad y sus barrios hay 781 familias que ascienden a 3 203 individuos. Vol. II, p. 516.

[20] Gerhard, 1986, pp. 173 y 340.

adaptación de la legislación, de manera que aquí se propone como hipótesis que cuando en los juicios por violación y estupro se procuraba obtener una salida decorosa al problema mediante la consumación matrimonial, se recurría ante la instancia eclesiástica; por el contrario, las situaciones en las que únicamente se perseguía la obtención de una dote, las denuncias se tramitaron ante instancias civiles, como es el caso de los sucesos aquí referidos.

Para corroborar lo antes dicho se impone la tarea básica de distinguir entre los intereses reales que perseguía cualquier denuncia de violación o de estupro y el beneficio que se podía derivar de la misma a través de argumentos ficticios, es decir, nos encontramos ante una gama de adecuaciones de la legislación colonial según las circunstancias individuales, lo que provocó la aparición de un doble juego y las más de las veces una interpretación múltiple de la misma. Por ejemplo, encontramos en la documentación que el rapto podía realizarse con o sin violencia y no necesariamente concluir en estupro. Éste a su vez podía o no estar precedido de actitudes seductoras y mensajes de afecto personal, como el empleo de la palabra de casamiento, tendiente a doblegar la voluntad femenina. Cuando el recurso del "requerimiento" no antecedía a la transgresión sexual entonces se caía en el ámbito de la violación, lo que presupone el uso de violencia verbal y física.

En el otro extremo, en lo referente a las penas aplicadas a los infractores, sucedía lo mismo pues en teoría a cada una de estas transgresiones correspondía un tipo específico de castigo, aunque lo común fue la variación de sentencias dependiendo de la calidad del transgresor, por lo que la generalidad de confinamiento social para ella o castigo físico y vergüenza pública para él, más que realidad fueron prescripciones que permitían cierto relajamiento.[21]

Lo que se observa en la documentación es una marcada adaptación de la legislación por parte de los individuos a su realidad social, lo que constituye una interpretación heterogénea de la norma. En este sentido el coqueteo entre consanguíneos o el sostenimiento de "relaciones ilícitas", aspectos comúnmente ligados al estupro, son claro ejemplo de la gestación de un orden alternativo.[22] A continuación se muestran algunos indicios de la constitución de ese orden, manifiesto sobre todo en el sistema de representaciones que la sociedad misma se formó acerca de lo que para ellos era común y corriente, mientras que para las instituciones civiles y eclesiásticas era considerado como una transgresión.[23]

[21] Lavrin, 1991, p. 82.

[22] En la misma línea se inscribe el último trabajo de Pilar Gonzalbo al estudiar la sociedad de la capital novohispana, sociedad que en todo momento hizo gala de una interpretación subjetiva de la legislación, lo que al final de cuentas provocó el abuso y la trampa, o el disimulo ventajoso. *Cfr.* Gonzalbo, 1998.

[23] Para efectos de este trabajo se entiende por representación el conjunto de ideas, concepciones o juicios de valor que cierto sector de la sociedad adopta respecto a algunos fenómenos, como en este caso la violencia sexual.

EL DESAFÍO Y LA ADECUACIÓN DE LA NORMA DESDE LA PERSPECTIVA DE LAS REPRESENTACIONES SOBRE EL RAPTO, LA VIOLACIÓN Y EL ESTUPRO

Transgresiones y transgresores

ELLA: "*... me perdió dándome palabra de casamiento...* "

En el verano de 1729, en la villa de Santa Clara de Lerma, se presentó ante el corregidor del lugar la mestiza María García para quejarse en contra del también mestizo Diego López, de 25 años de edad, puesto que tres años antes la había estuprado bajo palabra de matrimonio.[24] Según declaración de María, en 1726 acudió ante la instancia pública del lugar para acusar a su estuprador, pero, por motivos desconocidos, la causa no se continuó aunque Diego permaneció durante cierto tiempo en prisión. Por ello, volvía a insistir para pedir el cumplimiento de la palabra empeñada por López o, en su defecto, para que la dotase.

No entendemos realmente la insistencia de María, pues según los testigos presentados en el juicio, ella desde siempre había consentido en tener "mala amistad" con Diego, relación que incluso era del dominio común, pues la gente del pueblo y algunos de sus vecinos sabían que "en tiempos de milpas el dicho Diego andaba llevándola por ellas en paseos".[25] La afinidad declarada de Diego y María había devenido, según otros testigos, en el embarazo de ésta, y aunque en algunas ocasiones su aventura amorosa había llegado a puntos extremos, como en cierta ocasión que en plena iglesia "habiendo llegado la dicha María con una criatura en los brazos, Diego la aporreó y moqueteó", ello no influyó para una ruptura total; al contrario, sucesos como el descrito fueron aprovechados por María para que en despecho comentara a algunas personas que Diego la había estuprado.[26]

Indudablemente, las actitudes de ambos son un ejemplo del enfrentamiento abierto a la normatividad, por lo que vale preguntar ¿dónde estaba mientras tanto la instancia religiosa encargada de poner un alto a estas situaciones? e incluso si su relación era del dominio público, ¿por qué ninguno de sus vecinos acudió a denunciarlos? Tal parece que el recurso de denuncia como venganza personal o por "descargo de la conciencia" sólo operaba en ciertas situaciones, por lo que aquí se observa una adecuación de la norma a una situación peculiar, pues el aparente estupro denunciado en 1726 había devenido tiempo más tarde en un amancebamiento consentido y embarazo.

No hay duda que el principio de esa familiaridad anómala había sido el compromiso de palabra de casamiento que en alguna ocasión Diego otorgara a María, aunque con el transcurrir de tres años la irregularidad se volvió costumbre, tal y co-

[24] APJ-T, 1720-1729, primero penal. 1729, tercer paquete, s.n.e., f. 5. Datos como la edad y calidad de los implicados se incluyen en el texto siempre y cuando se citen en el proceso.

[25] *Ibid.*, f. 2v.

[26] *Ibid.*, f. 2r.

mo la manifestó el propio Diego cuando se le inquirió sobre su relación con María, a lo que contestó cínicamente que "su mala amistad con ella la hallaba usual". Es claro entonces que después de mucho tiempo, la misma María hubiese tenido la misma percepción, pero seguramente al momento de la denuncia su afinidad no iba viento en popa y en un arranque de furia decidió denunciar a su amante. Esta última aseveración se confirma porque después de cuatro meses de duración del proceso, María se desistió repentinamente de la causa y luego de exigir el cumplimiento de la palabra de matrimonio optó por conformarse con una modesta ayuda de Diego, consistente en dotarla de vestido. Es probable que María jamás haya intentado consolidar su relación irregular con Diego, pues ella hizo de la supuesta transgresión de la norma eclesiástica una adaptación al transformarla en un eventual medio de mejorar su situación económica.

El indicio se confirma en la contradicción entre su postura inicial y el resultado de su querella, pues el supuesto descrédito de María causado por la pérdida de su virginidad fue resarcido mediante una irrisoria dote, en lugar de exigir el cumplimiento de la palabra de matrimonio.[27] En estos casos la justicia civil no podía ir más allá de las decisiones de los querellantes, como por ejemplo aplicar penas más severas para ambos con el fin de que no incurrieran nuevamente en la transgresión, por lo que la única salida fue dar por sentado que el problema se había resuelto de manera satisfactoria para las partes en conflicto. Esta actitud condescendiente demuestra una vez más que aunque la norma escrita era clara y estricta, su aplicación variaba de acuerdo a las circunstancias específicas de cada caso, es decir que la solución acomodaticia de los conflictos contribuyó también a la conformación de un orden alternativo.

¿Cuántos casos similares al de María no fueron denunciados ante las instancias correspondientes y por lo mismo desconocemos su suerte ulterior? Seguramente fueron muchos pues algunas investigaciones sobre el particular han demostrado la existencia de altos índices de amancebamiento.[28]

ELLOS: Manuel López Tello: "*... anda libre a todas horas, paseando sin recogimiento*".
Manuel Capinto: *"... fue por su propia voluntad"*.

Comentemos ahora dos casos de la misma naturaleza que el anterior, con la única diferencia que en éstos escucharemos las percepciones que sobre la violación y el estupro tenían algunos hombres, ya por encontrarse implicados directamente en la transgresión o porque en apariencia se les acusaba indebidamente. En el primer relato, el español Manuel López Tello de 36 años fue acusado por el supuesto "estupro" de Manuela Maya de 18 años de edad.[29] La denuncia de la infracción fue presentada por Antonio Maya, padre adoptivo de Manuela, quien pidió el pago de la

[27] *Cfr. Diccionario*, III, 1990, pp. 213-214.
[28] *Cfr.* Gonzalbo, 1998, pp. 225-258.
[29] APJ-T, 1710-1719, primero penal, 1719, segundo paquete, s.n.e., f. 17.

virginidad de Manuela. Según la versión de esta última, la violación sucedió cuando en cierta noche de principios de noviembre de 1717 acudió por "recaudo" a la tienda más próxima. Ya de regreso, encontró a dos hombres, uno a pie y el otro a caballo que empezaron a perseguirla hasta que uno de ellos, a quien identificó como Manuel López, la echó en la silla llevándola adelante de la iglesia de San Sebastián y entre unos magueyales le quitó su virginidad "a fuerzas".

Culminado el acto —prosiguió Manuela—, su violador sugirió al acompañante —que había permanecido sosteniendo los caballos— que tuviera acto con Manuela, pero éste contestó que no, que "no era caballo para dormir con ella, no veis que es herejía si somos hermanos".[30] A partir de este dato, Manuela supuso que el otro personaje a quien no conoció era hermano de López Tello. En fin, luego de la supuesta consumación de la violación, Manuela agregó que López la quiso asesinar pero su hermano le pidió no hacerlo y por el contrario devolverla a su casa.

Citado a declarar, Manuel señaló estar casado y ser "labrador pegujalero".[31] Respecto a la acusación negó todo porque aquel día y hora señalada se encontraba en casa de Diego García, a quien le había ido a pedir prestados ciertos aperos. En el careo resultó que el único contacto que López Tello y Manuela habían tenido antes de la violación fue cuando en cierta ocasión aquél encontró a Manuela paseando por una hacienda del valle de Toluca, por lo que resultó fácil para López Tello preguntarle por su domicilio, a lo que Manuela respondió "en la hacienda de don Francisco de Flores". Luego de este efímero encuentro Manuela refirió que en lo sucesivo cada vez que se encontraba con Manuel, éste le pedía que fuera su "devota", o que durmiera con él, o de lo contrario le echaría un lazo en el pescuezo.[32]

Manuel López Tello presentó a sus testigos y concordó con ellos que Manuela llevaba una vida poco decorosa pues "anda libre a todas horas, paseando sin recogimiento y que se huye cada que le parece". Además concluía, para cometer el delito de que se le acusaba no necesitaba de compañía ni menos de empleo de fuerza o amenaza porque Manuela "se anda a su voluntad".[33] Efectivamente, los testigos de Tello, personas de más de 50 años, coincidieron en la conducta libertina de Manuela pues era común encontrarla por las calles de la ciudad o en las milpas hasta la hora de la oración.

[30] *Ibid.*, f. 2r.

[31] Los términos pegujal, así como pegujelero fueron de uso corriente en el valle de Toluca desde la segunda mitad del siglo XVI, según consta en los libros de notarías de la ciudad; el sentido general es porción de heredad o parcela y labrador de la tierra, respectivamente. En el *Diccionario de Autoridades*, redactado hacia la primera mitad del siglo XVIII, se lee PEGUJAL, lo mismo que peculio, u lo que el padre permite tener al hijo no emancipado, y el señor al criado o al esclavo; como el sembrar para su aprovechamiento alguna porción de tierra, o tener algún ganado junto con el del padre o del señor. Por extensión se llama la corta porción de siembra, ganado o caudal. PEGUJALERO, el labrador que tiene poca siembra o labor, o el ganadero que tiene poco ganado. *Cfr. Diccionario*, III, 1990, p. 187.

[32] *Ibid.*, f. 3v.

[33] *Ibid.*, f .7r.

Este último argumento fue determinante en la resolución del caso. Quizá de manera consciente Tello y sus testigos pusieron el dedo en la llaga al destacar el libertinaje de Manuela, conducta inaceptable para una mujer en un medio social tan hostil a la vagancia femenina. Desde el principio de la colonización, el recogimiento de las indígenas fue una de las virtudes más aplaudidas por los españoles pues ello aseguraba más o menos una conducta estable y honrada:

> es vagabunda que no sufre estar quieta ni sabe tener los pies en su casa: ya en la puerta, ya en la ventana, ya en la plaza, ya en los cantones de la encrucijada y tiende por dondequiera sus lazos: unas en las calles, otras en sus abscondidos rincones.[34]

El ideal de conducta femenina tenía su equivalente en otra de las virtudes de la época que era el trabajo y la honradez de los hombres, requisitos que cubría López Tello, pues al decir de sus testigos él era un hombre quieto, de buena vida y costumbres, es decir, todo lo contrario de Manuela.

Las pruebas presentadas por López Tello, aunado a la exaltación de los valores de la época, dieron el voto de confianza para que saliera libre de cargos. Desconocemos la suerte de Manuela y su familia, que probablemente vio en este juicio la posibilidad de que Manuela enmendara su vida libertina, o por lo menos sacara algún provecho de la querella ya que su padre adoptivo pidió el pago de su virginidad. Esto último bien puede ser otro indicio de la transformación en las concepciones de la castidad, no como lo entendía la Iglesia, sino la adaptación que el pueblo había hecho de ella, es decir, como una mercancía más por la que se podía obtener cierto beneficio económico.

El otro caso es el de Manuel Capinto, mestizo de 30 años de edad, denunciado por los españoles Manuel de Lara y su esposa Rosa de Ysojo, ambos vecinos de Lerma. La acusación consistía en que Capinto había "estropeado y quitado la virginidad" a Manuela de Lara, española de 13 o 14 años, hija legítima de aquéllos.[35]

En el sentido estricto de la palabra, Capinto había desflorado a Manuela mediante seducción previa sin llegar a proferir palabra de matrimonio porque era afín a la familia. Efectivamente, una hermana de Rosa de Ysojo, Nicolasa, "había criado desde muy tierna edad" a la huérfana Josepha de Ysojo, quien más tarde casó con Capinto. Formalmente este último era primo de Manuela, aunque en la realidad ella le llamaba "tío". La familiaridad entre ambos indica ante todo un trato frecuente que bien pudo alcanzar tintes de cortejo, de manera que la habilidad de Capinto y la osadía de Manuela se conjugaron para devenir en el sostenimiento de relaciones ilícitas que al descubrirse dieron con la aprehensión del transgresor.

En la versión oficial, Manuela y sus padres declararon que el delito había ocurrido en cierta noche de mayo cuando Capinto se quedó a dormir en casa de Ma-

[34] Citado en Muriel, 1974, p. 16, sin anotar la referencia de la fuente original.

[35] APJ-T, 1730-1739, primero penal, 1731, tercer paquete, s.n.e., f. 25.

nuel de Lara y aprovechó mediante amenaza de muerte para "desflorarla violentamente".[36] Después de este evento vino otro más, pero esta vez en la cocina mientras Manuela se encontraba moliendo chocolate.

Más allá de la declaración de Manuela, es válido suponer que a la torpeza de Capinto le hayan sucedido otros más, no obstante, aquélla no dijo una sola palabra a sus padres sino hasta que seis meses después se le empezó a notar el embarazo. Esto sirvió como prueba contundente de la culpabilidad de Capinto, aunque él por su parte, se conformó con declarar que no había lugar a la acusación de violación porque en todo momento Manuela había consentido.

El perfil "donjuanesco" de Capinto quedó confirmado en el curso del proceso, cuando Diego de Silva, vecino de Lerma, presentó otra denuncia contra aquél por haberle "hurtado" a su hija de nombre María Gertrudiz de 24 años y haberla ocultado en Toluca.[37] La justicia local tomó las providencias necesarias para averiguar sobre el nuevo caso y en la medida de lo posible anexar el resultado de la queja a la de Manuel de la Cruz. Luego de indagar, se llegó a la conclusión, por la declaración de Gertrudiz, de que en realidad no había sido hurtada sino que la "amistad ilícita" que ambos sostenían había dado lugar a que en cierta tarde entre el camino de Lerma a Metepec, estando Gertrudiz en una zanja de la hacienda de Nova, llamara a Capinto para que fuera en su compañía a Toluca, petición a la que él naturalmente accedió.[38]

El corregidor, en consecuencia, decidió que no había lugar a la queja de rapto,[39] por lo que continuaron las pesquisas sobre el asunto de Manuela, quien recordemos había ocultado a sus padres su embarazo. Respecto a este último asunto ella declaró no haber avisado a sus padres por temor a las represalias de Capinto, además de que "*aunque tenía la barriga, no había noticiado a su padre por no saber que era preñada*".[40]

Esta última declaración resultó contraproducente para Manuela porque efectivamente, con ello, demostraba su condescendencia. Valiéndose de esto, la defensa de Capinto resaltó otras contradicciones en la declaración de Manuela, como el hecho de que durmiendo a los pies de la cama de su padre, Capinto la desfloró y de ello no se dio cuenta "hasta que el acto había culminado".[41]

[36] *Ibid.*, f. 2r.

[37] *Ibid.*, f. 8v.

[38] *Ibid.*, f. 11.

[39] Indudablemente, en este caso la autoridad civil intentaba la aplicación estricta de la legislación en materia de rapto, en la que se destacaba que el robo de una mujer tenía por fin la corrupción de su virginidad. No obstante, la misma declaración de María Gertrudiz demostró que se trataba más bien de un amancebamiento ilícito. Sobre la noción de rapto y sus adecuaciones existe el estudio interesante de Stern que recrea las relaciones de género en la región de Morelos durante la época colonial tardía. En el caso específico del rapto observamos que éste se asociaba a la idea de la mujer como una propiedad sexual. *Cfr.* Stern, 1995, pp. 94-95, 234, 317.

[40] *Ibid.*, f. 21.

[41] *Ibid.*, f. 21.

No hay duda que Capinto cuidó cada detalle de sus actos pues tanto en la declaración de Manuela como en la de Gertrudiz quedaba al descubierto la complicidad de sus víctimas, de manera que la justicia se hallaba imposibilitada para aplicarle la sanción correspondiente por rapto o estupro. En fin, en este caso se tuvieron que hacer nuevamente algunas adaptaciones a la norma, condenando a Capinto a un destierro por cuatro años de la ciudad. Antes de que se pudiera ejecutar la orden Capinto huyó de prisión optando por el destierro voluntario.[42]

El castigo ejemplar que pidió el padre de Manuela no se pudo efectuar y por lo mismo, al llevar el caso ante la instancia civil, la deshonra de ella quedó al descubierto, lo mismo que la de María Gertrudiz con quien Capinto sostenía relaciones ilícitas. La lectura que se desprende de ambos casos es que individuos como Capinto evadieron hábilmente la norma, primero al desafiar el vínculo familiar que unía su esposa a la familia de Manuela, después por sostener ilícita amistad con otra persona de la misma localidad y por último ante la inminente sanción a su falta por huir de prisión.

El enfrentamiento institucional en ambos casos culminó con la habilidad demostrada de Capinto, pues a pesar de que en una de las acusaciones se le intentó aplicar un correctivo, él y su defensor probaron que las "ilícitas amistades" fueron producto de la colaboración de las supuestamente partes ofendidas; es decir, él en ningún momento obligó a sus víctimas a tener relaciones sin antes contar con su anuencia. Con ello demostró que Manuela y Gertrudiz habían sido las que realmente desafiaron al gobierno y la templanza del cuerpo.

LOS FAMILIARES: José González Cordero: "*en manifiesto descrédito de mi buen honor y fama*".

Juan Manuel Fernández de Uribe: "*perdiendo el decoro de mi casa*".

Hemos visto hasta aquí algunas de las apreciaciones que las mujeres mancilladas y sus agresores tuvieron respecto a la violación y el estupro. Resta comentar los matices valorativos de los familiares de las ofendidas, con el fin de destacar que los desafíos de la carne también afectaban de manera directa la integridad moral de aquéllos respecto del resto de la sociedad. En otras palabras, tanto la violación como el estupro de algún integrante de la familia ponía en entredicho, como rezan las frases arriba expuestas, *la fama y decoro de la casa*.

La revisión de la categoría de honor en la sociedad dieciochesca reviste especial interés en tanto que el estudio de Ann Twinam ha puesto en la mesa de discusión el debate sobre las concepciones que de este concepto tenían las clases bajas. Su estudio sobre el honor y la ilegitimidad sugirió que las clases sociales más distinguidas vinculaban a aquel concepto la existencia y legitimidad de la estratificación social, de manera que entre la gente común debió existir otra forma de concebir tal

[42] La legislación prescribía que la pena en este caso fuera de cinco años de destierro más aplicación de vergüenza pública. No entendemos por qué únicamente se redujo a la primera con notoria disminución de la cantidad de años.

noción.[43] Es posible que los siguientes ejemplos arrojen algunos indicios sobre esto último, dado que ambos se refieren a la sociedad rural de recursos medios.

Marzo 21 de 1707. La llegada de la primavera, contra cualquier pronóstico de buenos augurios, marcaba signos negativos para la familia de don José González Cordero y doña Francisca de Villegas, vecinos de la ciudad de Toluca y dueños de una panadería.[44] En su hogar se había cometido uno de los más detestables crímenes que estremecerían a la sociedad toluqueña de la época. Su hija adoptiva, María Josepha, española de cinco años de edad, había sido violada por el indio panadero José de Nava de 30 años. Semejante delito, según declaraciones de los familiares de Josepha, había sido ejecutado sobre uno de los hornos de la casa, mientras la niña se encontraba calentando.

En un abierto reto a las instituciones, José de Nava se valió de su condición de panadero para entrar libremente a la casa de González Cordero y bajo el pretexto de ayudar a las labores que allí se realizaban aprovechó el descuido de la madre adoptiva y la ausencia del jefe de familia para "quitarle la virginidad" a la niña, quien únicamente acertó a comentar que el "indio mocho", como se le conocía a Nava, la había lastimado.

Las primeras averiguaciones sobre el particular arrojaron, luego del reconocimiento ocular de la niña, que sus "partes honestas de naturaleza estaban lastimadas", por lo que podía deducirse, según la opinión de la autoridad civil y algunos testigos, "estaba estuprada".[45] En esta conclusión encontramos el manejo indiscriminado de la legislación de la época y quizá una adecuación muy *sui generis*, porque indudablemente no se trataba de un caso de estupro sino de violación, dadas las circunstancias en que fue ejecutado y la edad de la víctima.

La actuación inmediata de los padres adoptivos consistió en denunciar los acontecimientos por varias razones, en primer lugar, porque una acción como ésta atentaba directamente contra la normatividad; luego porque no podía pasar inadvertida, máximo cuando el transgresor había sido un indio, y también porque la tan bien acreditada fama de González Cordero y su familia estaba en entredicho, pues qué alma caritativa hacía gala de semejantes virtudes religiosas como el acto de recoger a una huérfana como Josepha, a quien años antes habían depositado a las puertas de su casa.

En otras palabras, la adopción de Josepha puso de manifiesto la caridad de González y su esposa, lo que se tradujo en una fama bien ganada entre la gente de la villa toluqueña. Con los acontecimientos recientes, el honor y la fama familiar pendían de un hilo, por lo que solamente una salida decorosa pondría remedio a la falta cometida, como efectivamente sucedió, pues Nava fue condenado a vergüenza pública, 200 azotes y trabajo forzado en un obraje.

En el terreno práctico tal resolución no sirvió para cambiar la situación de

[43] Ann Twinam, cap. III, en Lavrin, 1991, p. 131.

[44] APJ-T, 1700-1709, primero penal, 1707, primer paquete, s.n.e., f. 21.

[45] *Ibid.*, f. 5r y v.

María Josepha, pues como bien apuntaba el médico que la reconoció, a pesar de que la niña se encontraba fuera de peligro su parte no soldaría "aunque se le pongan medicamentos estílicos".[46]

En este caso, la legislación civil y eclesiástica referente al gobierno del cuerpo fue adaptada y puesta en entredicho una vez más, con la única diferencia de que para poner solución al caso no importó tanto el maltrato físico y acaso emocional de María Josepha, sino salvar la honra y buena fama de una familia. ¿Puede lo anterior ser un indicio de que entre la sociedad rural el honor estaba directamente vinculado con el crédito y la fama más que con la legitimidad, como sucedía entre la elite novohispana? Al menos el caso aquí comentado sugiere una respuesta positiva, pero reconozcamos que se necesitan otras situaciones similares para corroborar esta idea.

El otro acontecimiento a comentar ofrece matices similares al anterior, pues el denunciante manifestó que el "estupro" cometido en la persona de la india Inés de Quesada de 22 años, había sido en menosprecio de las justicias espiritual y terrenal, además de atentar contra el *decoro de su casa*.[47] Efectivamente en marzo de 1736, Juan Manuel Fernández de Uribe acudió ante el corregidor de Lerma para denunciar al español José Ordóñez, de 24 años de edad, quien en manifiesto abuso de confianza mancilló a su cuñada bajo palabra de matrimonio.

En la reconstrucción del proceso salió a relucir que José Ordóñez, vecino de Ixtlahuaca, había aprovechado su estancia en Lerma en la casa de Fernández para seducir a Inés y luego de lograr sus intenciones, desaparecer durante cierto tiempo hasta que fue denunciado y encarcelado. Ordóñez, por su parte, negó los cargos y agregó que no se podía casar con Inés porque a finales de 1735 había contraído nupcias en Ixtlahuaca con la española Antonia de Zamora.[48]

Ante esta situación inesperada, Inés, posiblemente aconsejada por su cuñado, pidió se le dotara para "poder recogerse en un convento o a donde restaure su pundonor". Tal parece que esta última salida pareció conveniente a los intereses de Ordóñez porque inmediatamente accedió a cumplir con el requerimiento. El monto de la dote fue fijado en 100 pesos, además de cumplir con cuatro años de trabajos forzados en un presidio. Por lo que toca a Inés, ella fue reconvenida para que después de este desliz se mantuviera recogida, con la advertencia de que en caso de incumplimiento sería enviada a una casa de recogimiento que la autoridad señalara.[49]

A cambio de salvar la honra y decoro de la casa de Fernández de Uribe, los que salieron pagando la falta fueron los Ordóñez por su acusada culpabilidad, pero también Inés por haber consentido en las relaciones con aquél, pues de qué manera puede entenderse la orden de recato para ella sino como una forma velada de ejercer control y gobierno de su cuerpo.

[46] *Ibid.*, f. 20v.
[47] APJ-T, 1730-1739, primero penal, 1736, tercer paquete, s.n.e., f. 9.
[48] *Ibid.*, ff. 4 y 7.
[49] *Ibid.*, f. 9r.

Los antecedentes familiares entre Fernández de Uribe y su cuñada, quien posiblemente vivía bajo su tutela, habían creado toda una fama al primero, pues él se había convertido en guardián celoso de su integridad física y moral. Cuando esta última se vio burlada no hubo más remedio que proceder contra el transgresor, porque al final de cuentas su conducta ofendió el decoro y la honra de la casa familiar, de manera que no importó hacer del dominio público la situación de Inés si a cambio de ello se lograba recuperar la fama y honor del cuñado. La justicia local dio muestra una vez más de su entera confianza a Fernández de Uribe al concederle nuevamente el cuidado y tutela de la cuñada, con lo que indudablemente recuperó su tan anhelado decoro.

LA OTRA CARA DE LA MONEDA. LA DIMENSIÓN ESPACIO-TEMPORAL DE LA VIOLACIÓN Y EL ESTUPRO, O DE CÓMO LO PRIVADO DEVIENE EN PÚBLICO

Hasta aquí se ha puesto de manifiesto el acusado abismo entre la norma y la práctica respecto de algunos comportamientos sexuales, lo mismo que ciertas actitudes adoptadas tanto por las partes ofendidas como por los transgresores. Toca ahora examinar brevemente otra vertiente del estupro, como su geografía, horarios y testigos, aspectos que redundan en la distinción entre lo público y lo privado.

Los estudiosos de la vida cotidiana coinciden en resaltar la dificultad para delinear una frontera precisa entre las categorías de público y privado, de suerte que esta última no puede aplicarse con certeza a los sucesos que el historiador recupera en su afán de ofrecer cuadros explicativos sobre el desarrollo de la humanidad. Si acaso, su material empírico se reduce a proporcionar algunos atisbos sobre lo que podría llamarse ámbito privado pero siempre en relación con lo abierto o público.[50] Esta misma situación se encuentra en el estudio de la violación y el estupro, aparejada con los tiempos, lugares y testigos de la transgresión.

Tiempos de guardar y tiempos de pecar

Los casos de estudio sugieren un patrón poco uniforme en las manifestaciones de la transgresión. A lo largo de los 50 años referidos, únicamente los meses de enero, febrero, junio y octubre estuvieron exentos de manifestaciones de esta índole. Claro que para enunciar una hipótesis certera sobre el ritmo y frecuencia con que se presentaban a lo largo del año se necesita conocer el mayor número posible de casos, tarea casi imposible de realizar porque una buena parte de ellos se mantuvieron en el anonimato en tanto que afectaban el prestigio familiar, no por la transgresión misma sino porque los desafíos de la carne involucraban muchas veces a

[50] *Cfr.* Gonzalbo, 1998, pp. 15, 25-28; Nicole Castan, III, 1987, pp. 413-453.

parientes cercanos, adoptando en consecuencia la figura del incesto y en este caso no había lugar para solicitar reclamos ante la justicia local. En el mismo tenor, sería preciso hacer un seguimiento sobre los posibles periodos de abstinencia que coincidan con las fechas de cuaresma para verificar si aquellos meses y años del periodo aquí abordado corresponden a los datos arrojados; no obstante, esa labor necesita de otra investigación.

Respecto a los horarios en que con mayor frecuencia fue cometido el delito, éste se ubica preferentemente en la noche. Recordemos que la sociedad colonial regía su vida y sus labores cotidianas mediante el tiempo de la iglesia; maitines, oración del Ángelus y oración de la tarde entre otras, marcaban los usos y tiempos del trabajo, lo mismo que del recogimiento. Los casos de estupro en los que no intervino un conocimiento previo entre la víctima y su victimario generalmente fueron ejecutados, según aquéllas, "después de la oración", aprovechando posiblemente la inminente llegada de la noche. En otras situaciones, totalmente opuestas a la anterior, en las que había una relación previa, ya sea por el trato familiar con la víctima o por encuentros ocasionales verificados con anterioridad, la infracción fue cometida aprovechando que la víctima se encontraba fuera del espacio familiar, como en los casos de Andrea de Molina o Manuela Maya. En el primero, la abuela, que fungió como denunciante, declaró que su nieta fue estuprada por Manuel Tadeo cuando había salido por leña atrás de la casa;[51] mientras que en el segundo, Manuela había salido entre las siete y ocho de la noche por recaudo a la tienda de la esquina cuando el supuesto estuprador la raptó.[52]

Una situación intermedia la ofrecen los casos en que al estupro le precedió la palabra de casamiento, lo que de alguna manera permitía una relación más estrecha entre los transgresores, pues algunos de ellos contaban con la anuencia de los familiares de la víctima para poder entrar en espacios reservados para aquéllos. En este sentido, el horario en que se manifestó la transgresión fue irregular, es decir, podía verificarse en la noche o en plena mañana aprovechando la ausencia del dueño de la casa.

La geografía de la transgresión

La mayoría de las transgresiones fueron cometidas en el interior de la casa, en distintos espacios como la "sala donde se duerme", sobre el horno de la panadería, en la cocina o "en la carbonera". Esta geografía cerrada del delito presupone la afinidad del transgresor con su víctima. En efecto, recordemos brevemente que en la situación de Manuela de Lara su violador era familiar cercano a grado tal que lo llamaba tío,[53] y valiéndose de esta cercanía, Manuel Capinto robó la virginidad de

[51] APJ-T, 1710-1719, primero penal, 1713, segundo paquete, s.n.e., f. 5.
[52] *Cfr.* nota 25.
[53] *Cfr.* nota 30.

aquélla a escasas tres varas de distancia de la cama paterna. En otra ocasión se repitió el evento, pero esta vez en la cocina de la casa mientras Manuela se encontraba moliendo chocolate. En este caso notamos cómo un ámbito que por definición correspondía a la mujer fue violentado por la presencia de un hombre de la naturaleza de Capinto.

En el caso del horno de la panadería se recordará que José de Nava aprovechó su familiaridad con los menesteres del amasijo para supuestamente ayudar en las labores de la panadería y quitar la virginidad a la niña María Josepha, mientras la madre adoptiva se encontraba ocupada en otras tareas en una sala contigua.[54]

Por último, el caso del "estupro" ejecutado en la carbonera ofrece precisiones sobre los espacios cerrados. Se trata del caso de la castiza Gregoria Micaela, vecina de la alcaldía de Metepec, que servía en la casa del alcalde mayor. En 1744, Micaela presentó una queja en contra de Antonio Rubio, de 20 años de edad, vecino del mismo lugar, por haberle "perdido su virginidad y honestidad" bajo palabra de casamiento.[55] Las indagaciones sobre el particular arrojaron que Gregoria había sido copartícipe de los sucesos al violentar la privacidad de la casa en la que servía pues, según declaraciones de Rubio, ella le franqueaba la entrada libremente mientras dormía el alcalde mayor.[56]

La destemplanza de Gregoria provocó que en otra ocasión su amante entrara a la casa y le condujera a la carbonera donde tuvieron nuevamente "relaciones ilícitas". Curiosamente, en este lugar Rubio aprovechó la presencia de tizones para colocar en la pared la siguiente leyenda: "aquí murió la difunta, Dios la haya perdonado, junto con otras palabras deshonestas".[57] ¿Qué pretendió Rubio con esta acción? ¿Acaso fue una manifestación del dominio pleno que ejercía sobre Gregoria y por extensión del control temporal sobre un ámbito privado que de antemano sabía no era el suyo? Indudablemente su actitud constituyó un abierto desafío a la privacidad de la casa del alcalde mayor.

En oposición a la geografía cerrada de la transgresión tenemos los casos en que ésta fue ejecutada en pleno campo, entre los magueyales, que por cierto abundaban en el valle toluqueño, en las milpas y cebadales tan característicos de la actividad económica en boga, o entre las zanjas que servían de linderos a los sembradíos y de límite a los caminos.[58] Estos espacios por su misma naturaleza ofrecían a los transgresores cierto toque aventurero pero indudablemente eran menos seguros para mantener el secreto, por lo menos temporalmente, de sus deslices. Algunos ejemplos pueden ayudarnos a comprender mejor esta situación.

El "estupro" de Andrea de Molina, quien había salido de la casa de su abuela

[54] *Cfr.* nota 37.
[55] APJ-T, 1740-1749, primero penal, cuarto paquete, 1744, s.n.e., f. 7.
[56] *Ibid.*, f. 3v.
[57] *Ibid.*, f. 3v.
[58] *Cfr. Relaciones geográficas...* vols. I y II, 1743.

después de la oración con el fin de recoger leña, tuvo lugar en un momento propicio para que Manuel Tadeo la raptara y llevase hasta unos magueyales donde ejecutó la acción. En ese momento, dos testigos circunstanciales descubrieron la violación. Uno porque mientras caminaba hacia el calvario "se le ofreció proveer el cuerpo y se fue para entre unos magueyes, donde oyó llorar a una muchacha con lo cual se acercó para donde estaba y vio a un indiezuelo ladino encima de ella".[59] El otro porque en las mismas circunstancias "oyó entre unos magueyes ruido al tiempo de que estaba orinando, por curiosidad se puso a ver lo que era y reconoció que estaba un indiezuelo sobre una criatura". Gracias a este incidente, la violación de Andrea quedó al descubierto evadiendo el posible anonimato.

En el caso de los cebadales y maizales del valle toluqueño, ellos también fueron mudos testigos de eventos en los que se transgredió la normatividad encaminada a la templanza del cuerpo. Recordemos la situación de Manuela Maya quien a lo largo de su increíble relato destacó que Manuel López Tello la llevó a caballo adelante de la iglesia de San Sebastián donde cometió el ilícito, agregando que el propio Manuel le confesó que con ella iban ya "seis virgos que quitaba en la cebada que tiene sembrada, donde las persigue… [a sus víctimas]… diciéndoles que había de dormir con ellas".[60] Recuérdese que el resultado del juicio fue desfavorable para Manuela a quien finalmente se le inculpó por sus costumbres libertinas, como el hecho de andar por las calles de la ciudad o pasear sola entre las milpas de las haciendas ubicadas a más de una legua de la ciudad.

Las zanjas, al igual que las milpas, fueron recovecos predilectos por los transgresores; su ubicación en pleno campo favoreció el encuentro ocasional o pactado entre quienes sostenían relaciones ilícitas. En esta situación se inscriben las aventuras de Manuel Capinto, quien sostenía amoríos con Manuela de Lara y María Gertrudiz a la vez. En la casa paterna con la primera, entre milpas y zanjas con la otra. De hecho, cuando se puso demanda a Capinto por el supuesto rapto de Gertrudiz, el donjuan declaró que no había lugar a la queja pues aquélla lo había invitado para que se metieran en la zanja que está camino de Metepec a Toluca. Incluso algunos testigos del suceso declararon que Capinto y Gertrudiz "por dentro de la zanja se fueron como escondiéndose, y en los zacatones sin camino ni vereda se fueron a perder siempre juntos".[61]

Parientes, vecinos y amigos

Vinculada con la temporalidad y la geografía del rapto, la violación y el estupro, está la presencia siempre solícita de parientes, vecinos y amigos que participan a lo

[59] APJ-T, 1710-1719, primero penal, 1713, segundo paquete, s.n.e., f. 4v.
[60] APJ-T, 1710-1719, primero penal, 1719, segundo paquete, s.n.e., f. 2r y 5r.
[61] APJ-T, 1730-1739, primero penal, 1731, tercer paquete, s.n.e., ff. 10r-11r.

largo de los juicios como denunciantes, testigos de cargo o simplemente como soplones. Las múltiples facetas que cumplen se resumen en expresiones como "porque es público y notorio", "de todos conocido", "lo que sé es que…", "he visto…", "he oído…". Todo un universo conceptual que en definitivo destaca el predominio de lo público sobre el ámbito de lo íntimo o lo que en apariencia permanece oculto a la mirada de los demás. La endeble frontera entre lo público y lo privado se pierde ante la inminente presencia del ojo o el oído siempre atento a percibir la mínima situación anómala o el más leve susurro para comunicarlo a los demás y hacerlo del dominio común.

En honor a la verdad, no fueron únicamente los vecinos o amigos quienes entretejieron las redes de comunicación sino que, en buena medida, los propios parientes se encargaron de hacer público un evento de la naturaleza del estupro. En estas situaciones lo usual fue que después de conocida la torpeza, ellos mismos llamaran a gente allegada para comunicárselo, con el fin de hacerlos partícipes del suceso y en consecuencia testigos potenciales.

En otras ocasiones, la propia víctima comunicaba sus intimidades a algún vecino o amigo con la misma finalidad que el caso anterior. Recordemos el ejemplo de Inés de Quesada que después de burlada se dedicó a pregonar su desgracia entre los vecinos de Lerma. Uno de ellos sirvió posteriormente como testigo en su causa. Escuchemos su declaración:

> Pedro de Cuenca, soltero, español, 30 años. *Sabe* y le consta *por haberle dicho* Inés de Quesada que Joseph Ordóñez habiendo recibido de su casa tanto beneficio como el que le *consta haberlo visto* el que declara que se curó el susodicho, luego de sano a pocos días desapareció y luego *dijo* la susodicha a el que declara qué le parece a Ud. lo que ha ejecutado Ordóñez conmigo después de tanta finesa y que le respondió el que declara pues qué ha hecho y que le respondió, pues no me estupro con palabra de casamiento y ahora me ha dejado burlada… y el que declara le dio consejo el que no se perdiera.[62]

Esta información pasó de boca en boca para devenir en la ya clásica expresión de "público y notorio, pública voz y fama".

En otras ocasiones el oído del vecino siempre atento a lo que sucede a su alrededor había salvado del anonimato algún suceso que se procuraba mantener en secreto. Volvamos al ejemplo de la violación de Manuela Maya. Cuando ésta notifica lo sucedido a su familia se arma un alboroto en la sala de la casa, escándalo que llama la atención de los vecinos como fue el caso del español Nicolás Morones, quien apuntó: "serían más de las siete horas de la noche y habiendo oído muchas voces en la casa de Antonio Maya, vecino de esta ciudad, *por ver lo que era entré en la sala de la casa* preguntando qué ha sucedido, a lo que le respondió Gertrudiz

[62] APJ-T, 1730-1739, primero penal, 1736, tercer paquete, s.n.e., f. 3v.

González que se hallaba perdida la dicha Manuela a quien había estuprado un hombre".[63]

En otro ámbito, confesiones íntimas entre amigos o amigas podían desencadenar sendas redes de comunicación que en determinado momento resultaban contraproducentes para el confesante. En esta situación se encontró María Josepha de Guevara, "estuprada" por el mestizo Domingo Medero. En la reconstrucción del evento salió a relucir cómo, en cierta ocasión, María Josepha había confesado a Manuela Machado, tía de Medero, sus tratos y relaciones con otros hombres, preguntándole "que si la que se desfloraba luego luego se hacía preñada, a lo que Manuela respondió: no María, porque sólo comunicando con un hombre puede acaecer eso, pero si andas con muchos nunca te harás preñada".[64] Este caso es el típico ejemplo de una vida disoluta seguida por la supuesta víctima, peculiaridad que contrastaba con los parámetros fijados por la legislación referente al rapto, la violación o el estupro. De allí que la justicia local haya hecho una adaptación al caso, considerando que importaba más la relación consanguínea del acusado y la testigo que la simple amistad que pudo haber existido entre Domingo y Josepha de Guevara. En consecuencia, la declaración de Manuela Machado fue un argumento contundente para determinar que no había lugar a la querella.

Los ejemplos antes comentados sugieren que realmente pocos actos de la vida cotidiana escapaban al conocimiento del resto de la sociedad, con lo cual la presencia institucional de la Iglesia y el Estado se afirmó en calidad de guardianes celosos del orden que idealmente intentaron construir dentro de la sociedad novohispana, sólo que las adaptaciones de la norma provocaron la emergencia de un orden alterno.

REFLEXIÓN FINAL

A lo largo de estas líneas se ha realizado un recorrido por el ámbito prescriptivo de la legislación civil y eclesiástica tendiente a normar tanto la sexualidad como la violencia sexual de la sociedad colonial novohispana. En el trayecto se destacó que ambas instituciones, por medio del discurso legal, hicieron gala del abanico de valores, virtudes e ideas que pretendieron imponer como modelo de conducta, enmarcado en la noción de comunidad sagrada. No obstante, en la realidad, la sociedad se encargó de dar una interpretación propia a la legislación en función de sus intereses individuales, lo que provocó la emergencia de un orden alterno. Entre la discrepancia de la norma y la práctica se encuentra que en algunos de los casos aquí referidos, el cuerpo femenino fue utilizado como principal instrumento de desafío de los valores y virtudes planteados, mientras que en otros más, los infractores, denunciantes y autoridades, trataron de adecuar la norma a situaciones específicas

[63] APJ-T, 1710-1719, primero penal, 1719, segundo paquete, s.n.e., f. 15r.
[64] APJ-T, 1710-1719, primero penal, 1730, segundo paquete, s.n.e., f. 3r.

con el fin de sacar el mejor provecho; de manera que cualquier manifestación de desacato conllevaba la presencia de una nueva estructura, gestada sobre todo en las percepciones o representaciones que sobre la transgresión adoptaron cada uno de los involucrados. Las virtudes como la templanza y la castidad del cuerpo transitaron hacia nuevos derroteros, abrigándose bajo el ropaje de categorías seculares como el buen crédito, la honra o la fama, y en otras más alejándose totalmente de aquéllos para devenir en nociones de uso corriente, totalmente despojadas de su sentido original para adecuarse a situaciones específicas en las que la templanza del cuerpo, que tanto pregonaba la legislación canónica, fue desplazada por el provecho o utilidad práctica que podía derivarse de una demanda por violencia sexual como el rapto, la violación o el estupro.

El acercamiento a estas transgresiones brinda al investigador la posibilidad de reconstruir parcialmente la vida cotidiana de la sociedad novohispana, de la que se confirma lo ya señalado por otros estudiosos en el sentido de que no existió un ámbito realmente privado, pues en todo momento la sociedad misma se arrogaba la facultad de vigilar y en ocasiones denunciar públicamente lo que a su juicio escapaba, o iba más allá de la costumbre, que no del orden ideal.

SIGLAS Y REFERENCIAS

APJ-T Archivo del Poder Judicial, Toluca.
s.n.e. Sin número de expediente.

Alberro, Solange *et al.*, *Seis ensayos sobre el discurso colonial relativo a la comunidad doméstica. Matrimonio, familia y sexualidad a través de los cronistas del siglo XVI, el Nuevo Testamento y el Santo Oficio de la Inquisición*, México, INAH, 1980 (Cuadernos de trabajo del departamento de investigaciones históricas, 35).

Ariès, Philipe *et al.*, *Sexualidades occidentales*, México, Paidós, 1987.

Biblia de Jerusalén, Bilbao, Desclèe De Brouwer, 1992.

Brundage, James A., *Law, Sex and Christianity Society in Medieval Europe*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

Castan, Nicole, "Lo público y lo particular", en: *Historia de la vida privada*, vol. III, Madrid, Taurus, 1987.

Castañeda, Carmen, *Violación, estupro y sexualidad. Nueva Galicia, 1790-1821*, México, Hexágono, 1989.

Diccionario de Autoridades, 3 vols., Madrid, Gredos, 1990.

Escriche, Joaquín, *Diccionario razonado de legislación civil, penal, comercial y forense...* Edición y estudio introductorio por María del Refugio González, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas/UNAM/Porrúa, 1998.

Familia y Sexualidad en Nueva España. Memoria del primer simposio de Historia de las Mentalidades: "Familia, matrimonio y sexualidad en Nueva España", México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad*, 3 vols., México, Siglo XXI, 1991.

Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España*, México, UNAM, 1986.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México, 1998.

Iglesia Católica, Código de Derecho Canónico. Texto latino y versión Castellana, con jurispru - dencia y comentarios, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1945.

Lavrin, Asunción (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII*, México, CNCA/Grijalbo, 1991 (Los Noventa).

Muriel, Josefina, *Los recogimientos de mujeres. Respuesta a una problemática social novohispa - na*, México, UNAM, 1974.

Ortega Noriega, Sergio, "El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales", en: *El placer de pecar y el afán de normar*, Joaquín Mortiz/Dirección de Estudios Históricos del INAH, pp. 17-78, 1987.

Relaciones geográficas del Arzobispado de México, 1743, 2 vols., Edición de Francisco de Solano, Madrid, 1994.

Rodríguez de San Miguel, Juan, *Pandectas hispano-megicanas, ó sea código general compren - sivo de las leyes generales, útiles y vivas de las siete partidas*, vol. 3, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1980.

Seminario de Historia de las Mentalidades, *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz/Dirección de Estudios Históricos del INAH, 1987.

——, *Del dicho al hecho... Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, México, INAH, 1989 (Colección científica, 180).

Stern, Steve J., *The Secret History of Gender*, Chapel Hill y Londres, University of North Carolina Press, 1995.

Turner, Bryan S., *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

LAS HECHICERAS DE TUAMA. MUJERES Y DELITOS EN UN PUEBLO DE INDIOS COLONIAL, SANTIAGO DEL ESTERO (ACTUAL NOROESTE ARGENTINO), 1761*

JUDITH FABERMAN
UNQ/Conicet/Instituto Ravignani

INTRODUCCIÓN

Este trabajo, que es parte de una investigación más amplia sobre las prácticas hechiceriles y terapéuticas en el Tucumán colonial, apunta a tres objetivos principales. En primer lugar a explorar, a través de un proceso por hechicería santiagueño de excepcional riqueza, el entramado social que le dio espacio: un pueblo de indios colonial, situado en la extrema periferia del imperio español. En segundo lugar a esclarecer la imagen que de la honradez femenina y del delito tuvieron los declarantes que nos dejaron su palabra con ocasión de ese proceso. Entre los numerosos involucrados, ya fuera como imputados o testigos, figuran hombres y mujeres de las más variadas condiciones socioétnicas, que aportaron sus miradas *cruzadas*, coincidentes en algunos puntos y contradictorias en otros. Finalmente, este trabajo espera aportar al conocimiento de la compleja gestación de una cultura híbrida, que podemos suponer como un proceso relativamente avanzado a mediados del siglo XVIII, el momento en que la denuncia contra Lorenza y Francisca, nuestras dos protagonistas, revolucionó el pequeño pueblo de indios a orillas del río Dulce…

LOS HECHOS

El 4 de octubre de 1761, Josep Martínez, alcalde indígena del pueblo de Tuama, presentó ante las autoridades del Cabildo de Santiago del Estero una denuncia contra dos indias de su comunidad llamadas Lorenza y Francisca. Según Martínez, las indias habían causado con *arte diabólico* la hinchazón del vientre, la mudez y la

* Este trabajo se benefició de múltiples lecturas. Agradezco a Jorge Gelman, Juan Carlos Garavaglia, Roberto di Stefano, Anahí Ballent, Jorge Myers, Raquel Gil Montero, Ana María Presta, Susan Socolow, Silvia Palomeque y Ana María Lorandi sus valiosos comentarios y sugerencias bibliográficas. Una deuda de gratitud especial siento además con Roxana Boixadós y con mi madre, Vilma Torregiani, que desde la antropología y el psicoanálisis, respectivamente, me alentaron con cariño a incursionar en estos escabrosos temas.

parálisis de las extremidades de la "china" María Antonia, sobrina de su esposa y criada suya.

Ni Lorenza ni Francisca gozaban de buena fama en el pueblo. La primera había manifestado en esos días una serie de conductas sospechosas que la habían puesto en la mira del alcalde; de Francisca se llegaba a afirmar que era hija de una bruja que había pagado sus culpas en la hoguera. Y además dos pruebas irrefutables las condenaban: por una parte la capacidad de aliviar, por lo menos temporalmente, los males de la enferma y, por la otra, la acusación que frente a una nutrida ronda de curiosos les había dirigido la presunta víctima. María Antonia les dijo a las dos que "ellas la tenían en aquel estado", de ahí que sólo en las manos de ellas descansara la recuperación de su salud.

Las curaciones que bajo amenazas realizaron las presuntas hechiceras tuvieron lugar en parte públicamente y parte en privado. La privacidad, de todos modos, nunca fue completa; el testigo que no "oyó" a través de la puerta, algo "vio" por las rendijas. En cualquier caso, los resultados no fueron los esperados y la salud de Maria Antonia empeoró en pocos días, frente a los atónitos ojos de los mismos jueces capitulares. Ahora el promotor fiscal ya no tenía dudas acerca del origen del daño: era necesario tomar medidas urgentemente para impedir la propagación de nuevos casos de hechicería. Por eso, y para apresurar la confesión, las autoridades judiciales optaron por dar tormento a las imputadas a fin de obligarlas a confesar el sortilegio.

Lorenza y Francisca respondieron a los interrogatorios de los jueces en tres ocasiones. En la primera oportunidad, la base del cuestionario fue la sumaria información, en particular la muy hábilmente construida denuncia del alcalde. La sumaria incluye declaraciones de testigos provenientes en su mayor parte del pueblo de indios de Tuama. La segunda vez, la confesión se produjo bajo tortura y el cuestionario más bien se remite a las declaraciones anteriores de las reas. El procedimiento brutal permitió arrancarle a Lorenza los nombres de otras posibles brujas y de un hipotético "maestro" que habría enseñado a sus iniciadas el arte de enfermar y curar. El tercer interrogatorio se destinó a persuadir a las indias para que entregaran los "encantos" que supuestamente mantenían enferma a María Antonia. Tampoco esta vez se consiguieron los resultados esperados porque Lorenza y Francisca murieron llevándose el secreto. No obstante el proceso continuó por algunos meses, aunque la búsqueda de los culpables superara a este punto el ámbito del pueblo y de la misma jurisdicción de Santiago del Estero.

Claro está que los males de María Antonia apenas se remediaron, y siempre precariamente, en los meses en que esta causa tuvo lugar. Para reparar el fracaso de sus "discípulas", Marcos Azuela, el "maestro", ensayó distintas curaciones, todas fallidas, frente a los ojos de un ahora selecto y autorizado público. En todo caso, los presuntos culpables fueron escrupulosamente interrogados a lo largo del proceso y debidamente castigados cuando las pruebas fueron consideradas suficientes. La sentencia final, que condenó al destierro y a la humillación pública a cuatro mujeres, se dictó el 16 de diciembre de 1761.

FUENTES Y PROBLEMAS

La historia que hemos relatado muy velozmente surge de un proceso criminal de más de 300 fojas conservado en Santiago del Estero.[1] Juicios del tipo de los que involucraron a Lorenza y a sus presuntas cómplices no faltan (aunque tampoco abundan) en los distintos archivos provinciales del noroeste argentino.[2] Los motivos por los cuales éstos se concentran a fines del siglo XVII y a lo largo del XVIII, sus causas profundas y el diverso efecto que causaron en las sociedades en las que tuvieron lugar, esperan aún ser dilucidados. Por el momento basta señalar que parece tratarse de episodios aislados y que no supusieron persecución sistemática por parte de las autoridades civiles o religiosas coloniales. No es extraño si se piensa que nos encontramos en un rincón remoto del imperio español, donde la presencia del Estado resultaba mucho más tenue y desde un principio las "idolatrías" de las poblaciones nativas habían sido consideradas "poco intrincadas".[3]

No obstante lo dicho, el proceso que nos convoca reviste una calidad excepcional tanto por la cantidad de personas a las que involucra como por la extrema dureza con la que se reprime. En la metrópoli, promediando el siglo XVIII, las habilidades de estas indias habrían sido consideradas meras supercherías, sin embargo, aquí lograron asustar a los "jueces de la ciudad", que siguieron muy de cerca las alternativas de la salud de la enferma.[4] También es excepcional el brevísimo tiem-

[1] El proceso de 1761 (en adelante *Proceso*) se conserva en la sección Tribunales del Archivo Provincial de Santiago del Estero bajo la signatura Tribunales, leg. 13, exp. 1052. La documentación está sólo parcialmente foliada por lo cual en las citas habremos de utilizar una numeración personal de las fojas. Adolfo González Rodríguez ha dado a conocer el contenido del proceso en un artículo reciente. *Cfr*. "Juicio por hechicería en Santiago del Estero. El caso de las indias Lorenza y Pancha", en: *Temas Americanistas*, 14, Sevilla, Seminario de Historia de América, 1998, pp. 27-31.

[2] *Cfr*. una selección en Antonio Pagés Larraya, en: *Delirium. Documentos para la etnohistoria de crímenes y tormentos de naturales en el Tucumán colonial*, Buenos Aires, Publicaciones del seminario de investigaciones sobre antropología psiquiátrica, Conicet, 1991 y el reciente libro de Carlos Garcés, *Brujas y adivinos en Tucumán (siglos XVII y XVIII)*, San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, 1997.

[3] Según la "Relación de Pedro Sotelo de Narváez, vecino de aquellas provincias, al muy ilustre señor Lic. Cepeda, Presidente desta Real Aud. De La Plata (1583)", en: Roberto Levillier, *Nueva crónica de la conquista del Tucumán*, t. III, Varsovia, 1928, pp. 324-332 (Colección de Publicaciones Históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino).

[4] Como es sabido, el siglo XVIII deja de creer en los poderes de las brujas y la misma Inquisición deja de preocuparse por los "cristianos viejos". Según Ginzburg, la Europa del siglo XVIII presenció el final de "quella ambigua situazione mantenuta dalla fine del mondo antico, riguardo la realtá di molte azioni attribuite a streghe e stregoni (…) secondo la quale una gran parte di tali atti erano puramente illusori, anche d' origine diabolica. All'autorita' del pensiero di Sant'Agostino seguí quella di San Tommaso", C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Turín, Einaudi, 1989, p. 117. Destaquemos que cuanto dice Ginzburg era además especialmente cierto para España, donde la furia contra las brujas fue modesta en comparación con otras regiones europeas, en particular anglosajonas. Acercándonos más a Santiago, vale la pena destacar que también el periodo de mayor actividad de la extirpación de idolatrías peruana ya había quedado atrás, si bien durante el siglo XVIII siguen registrándose denuncias contra hechiceros indígenas. *Cfr*. al respecto los trabajos clásicos de Pierre Duviols, *Cultura*

po en el que el caso se resuelve, poco más de dos meses, teniendo en cuenta que no todas las personas incriminadas vivían en el pueblo de Tuama, donde se inició el conflicto, y debían ser buscadas especialmente fuera de la jurisdicción de la ciudad.

De todas maneras, nuestro propósito en esta oportunidad es interrogar a la fuente sobre *aspectos no estrictamente ligados a la actividad hechiceril*. Al igual que otras fuentes de carácter criminal, ésta nos brinda la posibilidad de acercarnos a esa dimensión cotidiana hecha de rencillas, solidaridades, conflictos grandes y pequeños que la mayor parte de los documentos nos ocultan. Así, el proceso de 1761 nos descubre aspectos poco explorados del variopinto mundo rural norteño: en él se confunden las voces de indios, mulatos, zambos, sujetos de distintas condiciones sociales y étnicas que aportaron su palabra como acusados o testigos.

Entre los acusados dominan decididamente las mujeres indígenas, en un contexto en el cual ellas tendieron a desempeñar un papel de primer orden: una sociedad rural marcada por la emigración masculina y la militarización de la frontera. La reputación de estas mujeres, frente a los ojos de indios e indias y españoles es lo que habrá de convocarnos aquí, en primer término. Por este motivo, encontrará el lector escasas menciones a otras cuestiones centrales que habremos de abordar en futuros trabajos tales como los aspectos formales del proceso, las prácticas brujeriles y sus rituales, y el mismo problema religioso que aparece como telón de fondo. Del mismo modo, restringiremos al máximo las referencias a la casi interminable bibliografía sobre magia, brujería, Inquisición, extirpación de idolatrías y temas conexos escrita para otras regiones.

En segundo término, ya notamos que el drama de Lorenza y Francisca se inicia en un pueblo de indios[5] y que muchas de sus protagonistas son "indias de encomienda". No se trata de un detalle; expondremos varias razones:

- Estos pueblos de indios, no obstante las sucesivas reestructuraciones que habían sufrido a lo largo de su historia colonial, seguían teniendo por andamiaje las relaciones de parentesco. A su vez, como hemos estudiado en otra parte, un cuidadoso sistema de estrategias migratorias y alianzas matrimoniales regulaba el acceso a la comunidad indígena colonial, cuyas tierras quedaban de esta suerte bajo el control de un puñado de familias originarias. La "trama"del parentesco es bien visible en el proceso de 1761: emparentadas

andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII, Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 1988, p. LXXIII. Una visión más reciente en Nicholas Griffiths, *La cruz y la serpiente*, Lima, Universidad Católica, 1998.

[5] Sobre los pueblos de indios de Santiago, *cfr.* nuestros trabajos "Los que se van y los que se quedan: migraciones y estructuras familiares en Santiago del Estero (Río de la Plata) a fines del periodo colonial", en: *Quinto Sol. Revista de Historia Regional*, 1, 1997; "Migraciones, estructuras familiares y ciclo de vida: los pueblos de indios de Santiago del Estero a fines del siglo XVIII", a publicarse en un volumen compilado por la AEPA, con el apoyo del Senado de la Nación Argentina, y "El matrimonio en la doctrina de Soconcho: endogamia, libre elección y elección prescriptiva en tres pueblos de indios de Santiago del Estero, 1750-1809", en un volumen colectivo compilado por la AEPA, en prensa.

están las víctimas y sus presuntos victimarios, las autoridades del pueblo de indios y sus subordinados y, como en el caso de Marcos Azuela, las responsabilidades individuales se extienden velozmente al resto de la familia. Tenemos entonces en la parentela, "soporte" del pueblo de indios, un escenario tan propicio para la solidaridad como para el conflicto.

- Como se dijo ya, Lorenza primero y luego Francisca son denunciadas y entregadas a los jueces del Cabildo santiagueño por Josep Martínez, uno de los alcaldes indígenas del pueblo, que parece acatar sus funciones con gran celo.[6] En efecto, Josep Martínez es la figura "fuerte" del proceso, mientras que el curaca ocupa un oscuro segundo plano. Nos encontramos, por lo tanto y no por primera vez, frente a autoridades étnicas débiles y autoridades hispanizadas más poderosas y con atribuciones más amplias que, además, hablan como representantes legítimos del pueblo.[7] Así, Lorenza y Francisca son acusadas por el alcalde no sólo de enfermar a María Antonia, sino de "hacer continuos daños *a todo aquel vecindario* con Arte Diabólica" [la cursiva es nuestra. JF].
- Quienes formaban parte del pueblo de indios se encontraban bajo la doble sujeción de sus propias autoridades por un lado y del encomendero por el otro. El pueblo de Tuama se hallaba desde 1703 en manos de don Josep López de Velasco, un personaje que habrá de reaparecer en las evocaciones de los declarantes y que era miembro de una influyente familia de la elite santiagueña.[8] A su muerte, que se produjo en el mismo año del proceso, la encomienda pasó a su viuda, doña Francisca Corvalán, que en 1761 vivía en una estancia no lejos de Tuama. Doña Francisca y las mujeres que le sirven, demuestran en sus declaraciones tener un contacto muy fluido con los tributarios de Tuama, al punto que es la misma encomendera quien suministra a María Antonia la primera medicina que recibe, una "bebida de porotillos". No obstante, en Tuama como en muchos otros pueblos de indios, esa sujeción era relativa y no impedía una muy intensa movilidad geográfica.[9] El proceso de 1761 nos proporciona algunos indicios sobre los vastos itinerarios que algunos de los individuos o de las familias de los pueblos emprendían, a veces voluntariamente y otras veces en función de las exigencias encomendiles cuando no de la fuga. Oportunamente volveremos sobre el tema.
- Por último, así como había quienes, temporal o definitivamente, abandona-

[6] Las funciones que revelan nuestras fuentes son el control de la "disciplina" y la administración de justicia en el pueblo y, cuando se carecía de fiscales, el cobro de los reales tributos.

[7] No es la primera vez que nos encontramos con una trama de poder así construida, similar a la antigua estructura política de estas comunidades indígenas en las cuales el cacique estaba prácticamente desprovisto de poder.

[8] A. González Rodríguez, *La encomienda en Tucumán*, Sevilla, Excelentísima Diputación Provincial de Sevilla, 1984, p. 241.

[9] *Cfr.* Arij Ouweneel, "Growth, Stagnation and Migration: An Explorative Analysis of the Tributario Series of Anahuac (1720-1800)", *Hispanic American Historical Review*, 71:3, 1991. Thierry Saignes, "Las etnias de Charcas frente al sistema colonial (siglo XVIII). Ausentismo y fugas en el debate so-

ban el pueblo de indios, también estaban aquellos que se le sumaban, "agregándose" a la comunidad o ingresando a ella a través del matrimonio. Es que lo que a fines del siglo XVI consistía en un grupo de personas condicionadas a la doble sujeción de alcaldes/caciques y encomenderos, había dado origen a un mundo rural complejo y multiétnico, nutrido por la presencia de mestizos, españoles, negros, mulatos e indios libres.[10] Todos estos personajes participaron del drama de Lorenza y Francisca como actores o como simples observadores. Muchos años de convivencia los habían llevado a compartir usos y creencias, desde un mismo idioma —el quichua— y prácticas medicinales, hasta una aparente confianza común en el poder de los sortilegios.

Acerquémonos ahora a Tuama, el pueblo de indios donde comenzó la historia que narramos. Tuama distaba unas cinco leguas de la ciudad de Santiago y hasta principios del siglo XIX se mantuvo como uno de los pueblos más nutridos en cantidad de tributarios. Por ser cabecera de doctrina, podemos suponer que contaba con una planta urbana algo más desarrollada que otros villorrios indígenas, con plaza central e iglesia. Esto último es importante dado que el pueblo era un punto de reunión que convocaba a feligreses de otras localidades rurales y especialmente a las mujeres, que llevaban diariamente a sus hijos a instruirse en la doctrina católica. En derredor de la plaza se levantaban los ranchos de los tributarios con sus puertas de cuero, su escasísimo mobiliario y sus corrales de palo a pique. Fuera del rancho podemos imaginar (sin mucho esfuerzo pues todavía se encuentran) las "ramadas", bajo las cuales las tejedoras situaban sus rústicos telares. Y además, como en todos los pueblos de indios, las familias tenían derechos sobre sementeras de comunidad, de cambiante localización según los caprichos del río Dulce que fertilizando la tierra hacía posible la agricultura aluvional.

¿Cuántos eran los habitantes de Tuama en 1761? Imposible saberlo con exactitud ya que no contamos con recuentos contemporáneos al proceso. Un rudimentario padrón de tributarios de 1748 registró 391 personas de *casta tributaria*,[11] 209 varones y 182 mujeres, pero no podemos perder de vista que, como ya hemos di-

---

bre la mano de obra indígena, 1595-1665", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirstschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 21:27-25, 1984. "Ayllus, mercado y coacción colonial: el reto de las migraciones internas de Charcas (siglo XVIII)", en: Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter (comps.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*, La Paz, CERES, 1987, p. 111-158; Nicolás Sánchez Albornoz, *Indios y tributo en el Alto Perú*, Lima, IEP, 1978.

[10] El curato de Tuama, en particular, era el más cercano a la ciudad de Santiago por lo que no es extraño que, poco menos de 30 años después del proceso que nos ocupa, un censo de la jurisdicción registre 43% de población perteneciente a las "castas".

[11] Nos referimos a los tributarios (hombres de entre 18 y 50 años) y a sus familiares directos registrados en los padrones de indios, aun cuando se encontraran ausentes. Quedaban fuera de los registros todos aquellos que, aunque residían en el pueblo de indios, no estaban directamente emparentados con los miembros de la casta tributaria y por lo tanto eran exentos del pago de tributo.

cho, en torno al núcleo de la comunidad indígena circulaba —y residía— un número inestimable de habitantes que no consta en nuestras fuentes.[12]

No obstante, el padrón nos aporta cierta información que puede ayudarnos a enfocar un poco mejor nuestro universo. En él se anotaron separadamente a las familias y a las "viudas y huérfanos". El amanuense delimitó a las primeras tal como él las entendía: pareja e hijos[13] y excepcionalmente "aisló" a algún adulto soltero.[14] En cuanto a las "viudas y huérfanos", constituían en conjunto un cuarto de los empadronados y por tratarse de mujeres y menores fueron anotados casi en su totalidad como "presentes". Dos observaciones en relación con esta segunda parte del censo: en primer lugar, las incompletas "familias" empadronadas tienen como común denominador el hecho de tener jefes mujeres; en segundo término, no sólo hay viudas entre ellas sino también solteras con nutrida prole.[15] Estas solteras y viudas con hijos, aceptando que el amanuense nos está presentando grupos corresidentes, conformaban nada menos que *la tercera parte de los jefes de familia* registrados. Sin duda alguna, Lorenza y Francisca (imposible distinguirlas en los padrones puesto que se omiten las edades y sus nombres son demasiado comunes) encabezaban ese segundo tipo de familia; no así las mujeres "de buena reputación" que caerían en la seguidilla de sus acusaciones.

CULPABLES E INOCENTES

Las personas incriminadas en el proceso de 1761 son 13, de las cuales nueve depusieron frente al alcalde ordinario del Cabildo de Santiago del Estero. Las primeras en declarar fueron las ya mencionadas Lorenza y Francisca, consideradas por la china María Antonia las únicas y exclusivas responsables de sus dolencias. Sin embargo, la tortura y la persistencia de los jueces llevaron a Lorenza a echar al ruedo otros nombres y a considerar delitos mucho más graves que los iniciales. Interrogada sobre cómo había escapado de la cárcel, la india confesó que

> …vino Pancha de la pricion en qe estavan y saco a esta dela suia y la llevo a las varrancas y de alli volvieron a esta Ciud. Qe las condujo el Demonio y qe fueron allamar a sus compañeras para matar a esta y qe fueron a buscar a marcos azuela, y ala hija de

[12] Una muestra de ello nos la proporciona el padrón muy posterior de 1778 que sumó para todo el curato de Tuama 2700 habitantes, de los cuales sólo 32% fueron registrados como indios (incluyendo libres y encomendados), mientras 43% lo constituían las "castas".

[13] Hijos acompañados con frecuencia de "entenados". Los entenados (respecto al jefe de familia) eran hijos concebidos con anterioridad al matrimonio. En 1748, 15 niños fueron registrados como entenados, muy probablemente hijos de mujeres solteras.

[14] Especialmente cuando éste se encuentra ausente.

[15] No se trata de una excepción. El peso de las jefes de familia mujeres dentro y fuera del pueblo de indios es una constante en Santiago del Estero, tierra de emigración masculina.

> Pancha llamada Josepha, qe estava en Tuama para qe entre estos matasen a Maria Antonia y asimesmo fueron a buscar a Grabriela mujer de Chucico y le hablaron y a dos sobrinas del Alcde Joseph Martinez, la una llamada Olalla y la otra Juliana y otra Luci y que todas estas dentraron a la salamanca y consertaron alli el hacer daño a todos los qe pudiesen y qe todos estos qe lleva nominados son hechiseros.[16]

Francisca (Pancha), Marcos, Josefa, Gabriela, Olalla, Juliana, Lucía y ella misma conformaban un primer grupo de presuntos culpables, una asociación que invoca una llamativa semejanza con la figura europea del *sabbat*.[17] Sus declaraciones marcan una primera fase del proceso; en breve nos ocuparemos de las mismas y de los crímenes que se les achacaban a los supuestos hechiceros.[18] De la lista de Lorenza, Marcos Azuela era el único que no pertenecía al feudo de Tuama y las autoridades judiciales lo mandaron a traer desde el vecino pueblo de Tilingo una vez que quedó demostrado que sus hipotéticas discípulas eran impotentes frente a los padecimientos de María Antonia.

Así, Marcos fue instado a curar a la enferma ante la presencia de una ronda de testigos que incluía "lo más noble de este pueblo" [de Santiago. JF]. Su intento de fuga y su fracaso como médico le valieron la convocatoria de nuevos testigos, también españoles. Ellos habrán de traer a la luz el pasado supuestamente delictivo de Marcos y de las mujeres de su familia, cuyas declaraciones, que inauguran una segunda parte del proceso, completan la información que vamos a considerar en este trabajo.

Lorenza y Francisca no llegaron a conocer la sentencia y murieron después de confesar bajo tormento tres y dos veces, respectivamente. También Marcos Azuela murió antes de ver el final del proceso, por lo que finalmente el peso de la ley terminó por recaer sobre cuatro de las mujeres imputadas: Gabriela, Mencia (mujer de Marcos), Lucía y Juana Jerez (entenada de Marcos). Ellas fueron condenadas a salir,

> desde la cárcel pública de esta ciudad (….) cada una de por cí cavalleras en un Burro de Alvarda con un pregonero para que lebante que en altas e yntelijibles voces publicando el delito (…) yendo emplumadas, con una traquila de la barva al Pecho para que sean conocidas por la cara y no la escondan,[19]

[16] *Proceso*, f. 46.

[17] Y es esto lo más excepcional de este proceso en relación con otros semejantes del noroeste argentino que suelen comprometer a hechiceras individuales.

[18] Éste era el lugar (generalmente una cueva) donde se reunían las brujas. El término deriva de la Universidad de Salamanca y un entremés de Cervantes, y una comedia de Ruiz de Alarcón la evocan como escenario de encuentros diabólicos. Este mismo es el sentido que la palabra conserva aun hoy en una vasta zona de nuestro NOA. *Cfr.* al respecto Rafael Barrios "La muerte de la Salamanca", en: *Azul. Revista de Ciencia y Literatura*, 1:1, 1930; Bernardo Canal Feijoo, *La leyenda anónima argentina: símbolo y rito en la narrativa popular*, Buenos Aires, Paidós, 1967, y "Mitos folklóricos en la Argentina", en: *Revista Argentina de Actualización Museológica*, 1:1, 1981.

[19] *Proceso*, f. 217.

y a la humillación pública se sumó el destierro en tanto que se les conmutaron los 100 azotes correspondientes por el tiempo pasado en la cárcel.

¿Quiénes fueron en cambio exceptuadas del castigo? Por un lado, María Casilda y Margarita, nietas de Mencia y de Marcos, que por su corta edad fueron entregadas en adopción a quienes "les dieran buena crianza". Por el otro, las otras tres mujeres denunciadas por Lorenza —María Josefa, Juliana y Olalla— que se salvaron gracias a su *buena reputación*. Pero éste es sólo el final de la historia: conozcamos más de cerca a estas mujeres y veamos qué elementos marcaban en esta sociedad indígena y fronteriza la línea divisoria de la mala o la buena fama.

El proceso de 1761 nos ofrece la posibilidad de comparar dos miradas en torno a esta cuestión ya que la primera "ola" de acusadas convoca declarantes y testigos indígenas, en tanto que la familia de Marcos Azuela es estigmatizada por personas de "superior"calidad étnica. Como era previsible, el concepto que de la honorabilidad femenina tenían los declarantes indígenas y españoles no parece, en apariencia, diferir demasiado. Y se dice "en apariencia" porque no podemos perder de vista que las voces de los declarantes indígenas, mucho más que de los españoles, difícilmente podían sonar espontáneas. Ginzburg, entre otros autores, ha llamado la atención sobre la "contaminación" que los estereotipos de los jueces podían ejercer en las respuestas de los acusados[20] y de los mismos testigos, respuestas que no pocas veces eran inducidas por sus interlocutores. En nuestro caso, además, deben añadirse las presiones psicológicas, la violencia de los tormentos, la misma traducción del quichua al español (sólo Azuela es "ladino en lengua española") y el proceso de elaboración de las actas, factores todos que nos alejan aún más de la palabra de los actores.[21]

¿Cómo deslindar lo que estos sujetos pensaban de lo que sabían que sus interlocutores querían oír? ¿Cómo hacerlo, además, en un contexto colonial en el cual la palabra de unos no tenía el mismo valor que la de los otros? Comencemos por escuchar sus declaraciones.

LAS DECLARANTES INDÍGENAS

Para el defensor de Lorenza y Francisca, don Francisco de Paz,[22] el supuesto hechizo no era más que un pleito doméstico agigantado por la circulación de rumores. "Todo no es movido de otra cosa que de rencores entre ellos" entendía Paz, y agre-

[20] Carlo Ginzburg, *Storia notturna…*, *op. cit*., p. XXIV.

[21] No obstante, en este juicio en particular, el historiador se beneficia de la profunda impericia de los jueces. En efecto, al menos al inicio del proceso, ni el juez ni el fiscal parecen tener demasiado en claro qué buscaban que las imputadas les confesasen. Por tal motivo se atuvieron literalmente a los testimonios de los testigos y no forzaron las respuestas que, en consecuencia, no son estereotipadas ni están contenidas en las preguntas.

[22] Don Francisco de Paz se desempeñaba como capitán de Forasteros de la ciudad. Renunciaría a sus funciones luego de la muerte de Lorenza.

gaba: "tengo experiensia de lo astutos que son los Indios para una maldad; tanto que el mas sutil ingenio español no es el a proposito para alcanzar los mas rusticos a nro parecer".[23]

Sin embargo, testigos, jueces e imputadas no pensaban del mismo modo y a la postre revelarían compartir un conjunto de creencias similares. Quizás, si María Antonia no hubiese manifestado los síntomas de su enfermedad frente a los vecinos españoles, el proceso contra las hechiceras no habría pasado a mayores. Al fin de cuentas, los jueces y los vecinos de la ciudad concordaban en que la palabra de los indios era poco creíble. Pero después de las primeras confesiones, María Antonia protagonizó una teatral escena que cambió el rumbo del juicio. Frente a "varios vecinos de excepción" de la ciudad de Santiago y nada menos que en la casa del alcalde de primer voto y juez, donde se hallaba recluida, María Antonia descomprimió su vientre hinchado "echando porción de agua según parezia de abaxo" y tras los masajes y la manipulación de sus presuntas victimarias, lanzó por la boca "un pedazo de totora o simbol, como tambien unos hilos de lana azul". Este episodio aterró al tribunal e imprimió un viraje decisivo en el proceso, inclinando la balanza del lado del fiscal que se apresuró en solicitar tormentos para las indias.

A partir de ese momento, aunque quienes oficiaban de jueces no se cansaban de proclamar la inferioridad indígena (y en este punto coincidían con los defensores), confiarían ciegamente en las palabras acusadoras de los testigos, de Lorenza y de Francisca como también en sus capacidades de enfermar y curar. Todos creían por igual en la potencia destructiva de los maleficios y hasta aquí no nos separamos demasiado de los conocidos episodios de caza de brujas europeos.

Pero volvamos a las mujeres del proceso santiagueño y veamos cuáles eran las que tenían entre sus pares mala reputación. Por supuesto, los primeros lugares le correspondían a Lorenza y a Francisca que arrastraban además larga *fama* de hechiceras, una fama acrecentada por la circulación de rumores. Todos los declarantes, varones y mujeres, concordaban en este punto. Por ejemplo, Juan Pascual Carbajal, indio de Tuama y testigo aportado por el alcalde afirmaba que

> ha oydo a Santos Salazar que Lorenza yndia ya sitada es hechisera y assimesmo dize que el referido Santos (…) le dixo a la tía de este declarante llamada Petrona Soto, qe vive en Tuama que Lorenza era una hechisera.[24]

Y en términos no muy distintos se expresaba Úrsula Romo, esposa del alcalde de Martínez en relación a Francisca,

> haviendo hido María Antonia al Rio a traer agua vio una yndia con manta negra y que

[23] Más avanzado el proceso, el defensor de Marcos Azuela, Francisco Suasnavar, se pronuncia en términos prácticamente idénticos: no debe confiarse a su juicio en la "corruptela de la voz común".

[24] *Proceso*, f. 11.

> essa noche no quiso dormir sola de miedo (…) y que le dixeron qe la que havia visto era Pancha la que estaba junto con Lorenza (…) qe son yndias tenidas por mala fama de echizeras,[25]

¿Cómo habían cultivado esa fama que, siguiendo a estos y a otros testigos (más los "agentes" de los rumores que no declaran en la sumaria), sobrepasaba los confines del pueblo? Francisca llevaba ese arte en las venas, si bien era hechicera por herencia y por aprendizaje a la vez. Según los dichos del cacique Olocban, la madre de Pancha "murió en esta ciudad quemada por mandato del Gral Dn. Alfonso de Alfaro siendo Juez por el pernisioso ofizio diabólico de hechizera".[26] No obstante, resulta dudoso que éste fuera el peor pecado. En rigor, podemos suponer que estas mujeres y otras eran asiduamente consultadas como especialistas terapéuticas por los miembros de la comunidad. Si se encuentran pocos procesos por hechicería en los archivos no es porque las prácticas mágicas no existieran sino porque eran consideradas necesarias —y por lo tanto no denunciadas— en el seno de la comunidad, vistas con indiferencia por las autoridades eclesiásticas y, en definitiva, toleradas por los vecinos.

Con mayor fuerza pesaban, tanto sobre Lorenza como sobre Francisca, presuntos delitos del pasado, delitos aborrecibles porque las víctimas habían sido sus propios parientes, algo doblemente grave tanto para los españoles como para los indios.[27] La misma María Antonia era sobrina de Francisca y no era ésta la primera vez que, según Lorenza, su compañera de infortunio atacaba a un miembro de su familia. Supuestamente, el esposo, la hermana y la cuñada de Francisca, además de "Melchor, indio colla"[28] habían muerto víctimas de sus sortilegios. Y las relaciones de parentesco entre presuntas víctimas y victimarios seguían multiplicándose: Francisca era tía de Úrsula Romo —la mujer de Josep Martínez, el alcalde indígena—; madre de Josefa, también tachada de bruja y pariente, ignoramos en qué grado, de la desgraciada Gabriela, mujer de Chucico. Por su parte, tampoco Lorenza estaba exenta del pecado de atentar contra sus familiares y confesó bajo tortura el asesinato de su tía Juana Colla a quien "mató poniéndole una vívora en la varriga". Resumiendo, ejercer ese diabólico poder, y contra alguien tan cercano como un pariente en una sociedad que descansaba en la ayuda recíproca, hacía que estas mujeres fueran doblemente temidas en la comunidad y en sus entornos. Y la fama crecía: por cierto, si confiamos en algunas de las palabras vertidas por los testigos y las

[25] *Proceso*, f. 89.

[26] *Proceso*, f. 86.

[27] La legislación criminalista española especificaba los homicidios ejecutados contra parientes, *cfr.* A. Levaggi, *Historia del derecho penal argentino*, Buenos Aires, Perrot, 1978, p. 44. Por cuanto toca a los indios, las redes de parentesco constituían la base de la comunidad por lo que todo comentario es ocioso.

[28] Francisca se hace cargo solamente de la muerte de este último a quien habría liquidado porque "El yndio la quiso aporrear". La confesión le vale la pena capital que no será necesario imponer puesto que muere después del tormento.

mismas declarantes, Lorenza y Francisca no tenían problemas en divulgar a viva voz los daños que eran capaces de infligir a quienes las ofendieran.[29]

Claro está que, como dijimos antes, la mala reputación no residía solamente en el poder de matar o enfermar mediante sortilegios. Otros elementos comunes, y más interesantes a los fines de este trabajo, unían a estas mujeres "poco respetables". Para el análisis habremos de incluir en este grupo a Lorenza, Francisca, Lucía y Gabriela, en tanto que consideraremos más adelante a las mujeres de la familia de Marcos Azuela. Ésta es la presentación que ellas hicieron de sí mismas.

Lorenza se reconocía "natural de Tuama" y se mantenía "con hilar y tejer y haser ollas". Con las mismas palabras respondieron también Francisca y Lucía mientras que Gabriela vivía "de haser ollas, cestos y ylados". Aquí tenemos un primer dato de importancia sobre el cual regresaremos en breve: estas cuatro indias *se mantenían a sí mismas porque eran mujeres solas*. Lorenza, Lucía y Francisca eran viudas, mientras que Chucico, el marido de Gabriela, había perdido la razón sumiendo a su esposa en el descrédito público.

Cierto es que se trataba de viudas bastante particulares, no obstante, nos parece importante señalar que esta condición no parece imponer respetabilidad alguna, más bien todo lo contrario. Es que la viudez femenina se caracteriza por su ambigüedad: si de una parte se trata de mujeres que gozan de una mayor libertad y por lo tanto de derechos tradicionalmente masculinos, por la otra, esa misma libertad es vista con recelo y desconfianza por el resto de la comunidad. Eran mujeres solas y por lo tanto sin ataduras, en un contexto en el cual es precisamente la sujeción (aun cuando en la práctica demuestra ser relativamente laxa) la que debería dominar las relaciones sociales. Un segundo denominador común es la edad relativamente avanzada de las mujeres de mala reputación: Francisca y Lucía dicen tener 50 años y Gabriela y Lorenza, 40. También la mujer de Azuela era muy anciana y sus hijas ya habían alcanzado la madurez. Esto no es algo excepcional en los procesos por hechicería: como es sabido, en Europa y en América el perfil de la bruja suele asociarse con mayor frecuencia al de la mujer madura (y por lo tanto estéril, no deseada y resentida) que al de la jovencita.[30] Hasta aquí las coincidencias; veamos ahora qué otros elementos complicaban la situación de las presuntas culpables.

[29] Lorenza y Francisca echan maldiciones que son interpretadas como una ostentación pública de sus poderes. Por ejemplo, según declara la primera, Francisca se dirigió a ella con las siguientes palabras que evocan la cita bíblica: "disiendo plegue a Dios que andeis de rodillas y que te echen tierra en la cara". *Proceso*, f. 16.

[30] Es una tesis clásica que las supuestas brujas fueron el chivo expiatorio de las crisis europeas de los siglos XVI y XVII. A éstas se les encontró "entre los elementos no conformistas y marginales (…). En primer lugar, las mujeres, las más viejas, las más feas, las más pobres, las más agresivas, las que daban miedo (…). Las viudas, a veces cargadas de hijos, a menudo en dificultades económicas, siempre con carencia afectiva, pues para ellas era inconcebible un nuevo matrimonio, constituían una presa fácil". Jean Michel Sallman, "La bruja", en: G. Duby y M. Perrot (comps.), *Historia de las mujeres. Del Renacimiento a la Edad Moderna. Discurso y disidencias*, Madrid, Taurus, 1993. El mismo perfil en otro contexto describe S. Alberro en relación con las brujas de Celaya, Nueva España, en el siglo XVIII. *Cfr.* So-

Ya dijimos que Gabriela era sospechosa de haber dejado a su marido Chucico "sonso, andando por las calles publicam[en]te vaylando y cantando y hasiendo otros disparates". ¿Qué opinaban al respecto las declarantes? Gabriela aceptaba que su marido había regresado enfermo desde el paraje de Ambargasta y que "se levantó la voz de qe esta lo avia hecho". Un rumor en el que su feudatario don Josep López de Velasco creyó a pies juntillas, al punto de obligar a Gabriela a curar al malogrado Chucico. Frente a la negativa de la mujer, que manifestó no saber de curaciones, López la llevó a su estancia donde la hizo azotar públicamente. Y he aquí que este mismo acto parece diluir su fama de hechicera entre las indias del pueblo. Ahora ellas no podían negar la evidencia de la locura de Chucico, pero tampoco se atrevían a cargarle la culpa a su esposa; aún más, la ineficacia del castigo del encomendero era, para una de las declarantes, prueba de la inocencia de la india.[31]

Lucía es culpada en las declaraciones de Lorenza y también en las de Francisca. Puro resentimiento, pensaba Lucía. Lorenza habría decidido vengarse de ella "a causa de estar esta declarante cuidando en su enfermedad a María Antonia". Sin embargo, lo que a simple vista podía parecer buena voluntad fácilmente se prestaba a otras lecturas: Lucía le había suministrado medicinas a la enferma y, ¿cómo confiar tratándose de mujeres viejas y solas?

En síntesis, para los jueces la evidencia disponible bastaba para demostrar que estas cuatro mujeres eran hechiceras, y no sólo por participar de cónclaves diabólicos en la *salamanca*. Como se vio, a las acusaciones de Lorenza se sumaban otros elementos que contribuían a robustecer las sospechas, tanto entre los pobladores como entre los jueces. De las cuatro mujeres, Lorenza era la más desacreditada. De hecho, y a diferencia de las otras indias, nadie la defendía ni parecía dudar siquiera de su culpabilidad. Sus amenazas, sus acciones y sobre todo sus presuntos poderes la habían enemistado y le habían procurado rencillas con sus vecinos, que le temían y le desconfiaban. Si por "barios enconos que tubieron" María Antonia terminó por perder la salud y parir arañas y sapos ¿qué le esperaba a los otros miembros de la comunidad? Por miedo o por viejos rencores, el hecho es que todos los declarantes terminaron por apropiarse de la denuncia del alcalde Martínez.[32]

Pero había más. Además de practicar la hechicería, Lorenza era vista como una ladrona. La primera imagen de la india, que la fuente nos presenta, la retrata hur-

lange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, FCE, 1988, especialmente pp. 307-312. Volviendo al *Proceso*, recordemos que como contrapartida son absueltas y se admite la inocencia de muchachas adolescentes: Juliana, Olalla, María Casilda y Margarita tenían entre 14 y 16 años.

[31] En definitiva, considera la declarante Lucía, Velasco hizo azotar a Gabriela pero Chucico "anda en la misma conformidad que antes, sin haver sanado", f. 111.

[32] Lorenza llega a discutir enérgicamente con Martínez, el alcalde. Éste la amenazó: si no curaba a María Antonia "la avía de coger y la avía de quemar" y amarrándole las manos la condujo frente a la enferma. La misma escena se repite en un segundo intento de curación. En esta oportunidad Lorenza dice responder al alcalde "que se estaba tran creydo de lo dhos de la china [María Antonia, JF] qe también ella ocurriría a dhos Juezes [de la ciudad. JF]".

gando "unos trastecitos" en el rancho del alcalde y sustrayendo luego unas cintas y unas gualcas a María Antonia. También Josep, el hijo de Lorenza, considerado el fruto natural de la "mala crianza", había robado una oveja y es este pequeño incidente el que va a enfrentar sin retorno a la india y el alcalde. Es que, según sus detractores, Lorenza tampoco había sabido ser una buena madre, un indicador de respetabilidad sobre el cual regresaremos muy pronto y que tanto indias como españoles tendrían muy presentes en sus testimonios. Lorenza, en parte para protegerse y en parte sabiendo qué deseaban escuchar los jueces, reconoció haberse ausentado del rancho de Martínez dejando enferma a María Antonia "porque sus hijos estaban llorando y debía atenderlos". ¿Quién podía creerle? Contra sus palabras estaban las del alcalde y de las autoridades del Cabildo que afirmaban lo contrario. Antes de que esta causa estallara, Josep Martínez la había reprendido porque "…la mala crianza que le abía dado asu hijo era causa para q. Hurtase",[33] y aun después de su muerte las autoridades afirmarían que "ni sus hijos allandose presentes no le hicieron el menor aprecio antes si decían que por barias ocasiones la haconsejaban por donde iba a dormir pues cada noche se perdia e yba al monte".[34]

En fin, viudas ya grandes, malas esposas, malas madres, cargadas de rencores… Entre los testimonios de imputadas y testigos va delineándose el perfil clásico de la hechicera.

¿Quiénes, por el contrario, podían considerarse mujeres respetables en este universo del pueblo de indios? Del conjunto de las declaraciones emergen tres valores fundamentales, contracara de los que hasta ahora analizamos, que definen la respetabilidad y la buena fama femeninos: la sujeción y la "correcta observancia" de la religión católica. Un tercer valor, la "buena crianza" de los hijos, que hemos visto definido por la negativa cuando se habló de Lorenza y en breve habrá de reaparecer de la mano de la anciana Mencia, surge en la declaración de la única casada del conjunto de testimonios que analizaremos ahora.[35]

Ante todo, la sujeción entendida en sentido muy amplio como una cadena de sujeciones más que como mera obediencia al marido. Y he aquí que las "mujeres respetables", Olalla, Juliana, María Josefa y la misma Úrsula Romo, esposa del alcalde que participa como testigo, demuestran en sus dichos cómo sus movimientos se encontraban bajo el severo control de los padres, del marido o de sus patrones.

Por ejemplo, María Josefa (20 años), que cargaba con el pesado fardo de ser hija de Francisca, aclaró desde el principio del interrogatorio que "se mantiene *con su marido* en texer, coser y hilar" vale decir que, a diferencia de su madre, *no estaba sola*. Y a la sujeción a su marido se superponía la de sus patrones, dado que ella,

[33] *Proceso*, f. 4.

[34] *Proceso*, f. 83.

[35] Ésta es una diferencia relevante en relación con el sentido del honor femenino vigente entre las elites, que, más teórica que prácticamente, lo asociaba a las uniones legítimas y al "control sexual". *Cfr.* al respecto Patricia Seed, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, México, Alianza, 1991, cap. 4.

al igual que Gabriela, vivía en Ambargasta y fuera del pueblo de indios, al servicio de españoles. Sólo concurría a Tuama "*por el amor a sus hijos* (....) p.a que aprendiesen la doctrina cristiana". Vemos aquí, juntos, los tres principios que anunciamos anteriormente.

Juliana, de 16 años, se expresó frente a sus jueces en términos bastante similares. Las acusaciones que pesaban sobre ella y sobre su hermana Olalla eran muy duras: no sólo habían sido tachadas de hechiceras sino que se les imputaba haber cometido delitos sexuales. Lorenza, en efecto, las había culpado de mantener relaciones ilícitas con el marido de Margarita, india muerta por un supuesto maleficio del que también las hacía responsables.[36] Sin embargo, la denuncia cayó en saco roto. De hecho, Juliana y Olalla gozaban de indudables ventajas frente a sus compañeras de desgracia: eran las sobrinas del alcalde Martínez, que tan férreamente se ocupaba de administrar justicia en el pueblo y estaban emparentadas con descendientes de los anteriores caciques. Afirmaba Juliana que jamás "sale de su casa sola aunque sea a la doctrina porque va en comp.a de su Padre o de su Madre".[37] Por lo tanto, era fácil suponer que el testimonio de Lorenza fuera producto del "...rencor qe le tuvo a su tío (...) y como no tenía hijos grand.s aqs. Achacar por ser todos pequeñitos desfogó su ravia en esta declarante y su hermana".

Todas las declarantes, aún las menos afortunadas como Gabriela, insistían además en que las sobrinas del alcalde eran "Mug.s de buena vida". Y Juliana, por supuesto, haría todo lo posible por demostrarlo, aportando diversas pruebas que consideramos de interés analizar aquí. Para empezar, además de su oficio "de tejer ponchos y lienzo" común a todas las campesinas santiagueñas, la muchacha había adquirido la habilidad de "hazer puntos de encaje". Y éste era sólo uno de los lazos que unía a Juliana al mundo español. El más sólido, sin duda, era su devoción religiosa que se ocupó de destacar en tres oportunidades a lo largo de una declaración que apenas abarca dos fojas. Juliana se empeñaba en demostrar que el mundo indígena al que pertenecía le resultaba ajeno. Decía, por ejemplo, no conocer a ninguna de las mujeres de Tuama involucradas en el proceso, algo sorprendente teniendo en cuenta que vivía junto con sus padres "inmediatos a la Iglesia", en el mismo corazón del pueblo de indios.[38] Y si tenía "poca comunicación con los de su pueblo" era porque sus padres "no le permiten se acompañe con persona alg.a, ni aun pa. el reso".

[36] La muerte de Margarita según los testimonios de María Josefa y Gabriela sucedió en el parto.

[37] La cuestión de la autoridad paterna —y los desafíos a la misma— ha sido analizada por Patricia Seed en *Amar... cit*., cap. 8 y encuentra un desarrollo interesante en R. Boyer "Las mujeres, la mala vida y la política del matrimonio", en: A. Lavrin (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos xvi-xviii*, México, Grijalbo, 1989, pp. 271-272. En el contexto que estamos analizando podemos suponerla por lo menos más tenue, dada la relevancia de las estructuras matrifocales y el peso económico del trabajo femenino. En este sentido es significativo que Juliana haga referencia a la compañía de su padre y su madre, y que más adelante, una de las nietas de Mencia, reconozca ser mantenida por su abuela.

[38] Favorecida, además, por la potencia espiritual que comunica la cercanía con el lugar sagrado.

En suma, en Juliana, Olalla y María Josefa encontramos las virtudes de las que Lorenza, Francisca, Lucía y Gabriela carecían. Eran jóvenes y estaban sometidas a la autoridad paterna o del marido y, además, la práctica de concurrir asiduamente a la iglesia —o de velar por la fe de sus hijos— las consagraba como buenas cristianas. ¿Qué tan distintas eran las perspectivas de los españoles que participaron del proceso? Analizaremos esta cuestión adelante.

LOS TESTIGOS ESPAÑOLES

La muerte de Lorenza y de Francisca, y la aparición de Marcos Azuela, el único inculpado de sexo masculino de esta historia, inauguran una segunda parte en esta causa, que transcurre fuera del pueblo de indios de Tuama. En ella tienen un peso mucho más relevante los declarantes considerados españoles que, o bien habían presenciado los intentos de curación de Azuela, o bien lo conocían desde antes. Gracias a los testimonios de estos últimos conocemos las sucesivas etapas del largo itinerario que había visto *agregarse* al anciano y a su familia a circunstanciales protectores.

En rigor, si se deja de lado la acusación de Lorenza, Marcos Azuela tenía entre las indias de Tuama fama de médico y no de hechicero: así lo reconocieron una a una Lucía, Juliana, Josefa, Gabriela y la misma Francisca.[39] Para las indias de Tuama como para los inquisidores europeos, la hechicería era una práctica ante todo femenina pero los testigos españoles veían el asunto con otros ojos y no dudaron en endilgarle a Marcos el mote de "hechicero" para extenderlo luego a su mujer e hijas. Antes de comenzar con el análisis de las declaraciones, veamos cómo estaba compuesta en el momento del proceso la familia de Azuela.

Marcos Azuela, "zambo de indio", estaba casado con Mencia, india del feudo de Mopa.[40] Los cónyuges rondaban los 80 años en 1761 y habían procreado a lo largo de su matrimonio por lo menos seis hijos, tres mujeres y tres varones. Mencia tenía además una hija natural llamada Juana, que llevaba el apellido del encomendero de Mopa —Xerez— y que probablemente había sido concebida antes del matrimonio con Azuela.

Las hijas, hijos y entenada de Marcos se habían ido separando de sus padres a partir del matrimonio, por lo que en 1761 la anciana pareja compartía el hogar con el único varón sobreviviente y sus dos nietas, Margarita y María Casilda, de 14 y 16 años respectivamente. En el momento del proceso este núcleo vivía cerca del pueblo de indios de Tilingo, en la estancia de los Herrera, de quienes eran en ese momento *agregados*. El dato es significativo porque este tipo de vínculo, relativamente estable, le permitió a Herrera ensayar una defensa de la familia frente a las

[39] Las mujeres "respetables", Juliana y María Josefa, dicen desconocer a Marcos Azuela.

[40] El pueblo de indios de Mopa, luego anexado al de Matará, se encontraba a orillas del río Salado, a las puertas de la frontera con el Chaco.

autoridades judiciales. El propietario de la estancia dejó en claro que los Azuela, "no son sus conchabados y que son agregados que por esto *no les puede reprender - los* porque a estos los tiene en sus estancias y a sus servicios". Por lo tanto, un lazo relativamente fuerte unía a la familia con sus eventuales "protectores". No obstante, ese lazo distaba de ser irrevocable dado que el anciano, según confesaba con total soltura, estaba dispuesto a abandonar Tilingo para trasladarse "a esta ciu.d arrimado a un personage que le agradase".

Cinco de los miembros de la familia de Azuela, él incluido, declararon en el proceso de 1761. A su vez, ocho testigos, españoles todos, nos dejaron su opinión sobre ellos. Ésta era casi unánime: Azuela y sus hijas tenían acendrada fama de hechiceros y tal reputación les había valido en varias oportunidades el destierro de las jurisdicciones de Santiago y de Catamarca. A diferencia de las declaraciones analizadas en el apartado anterior, en éstas los testigos basaban sus afirmaciones no sólo sobre rumores sino también sobre experiencias más personales y directas (aunque, como veremos, no por ello menos increíbles).

¿Por qué razones Azuela era considerado hechicero? Para don Feliz Ferrer, vecino de la ciudad de Santiago y testigo de las penurias de María Antonia desde su traslado a la ciudad, la prueba estaba en que había oído decir a Lorenza y a Francisca que "…el daño que ellas traian hecho a Maria Antonia solamte Marcos Azuela era capas de sanarla por cer el Mro y que ce lo avian dejado reservado ael". Marcos, por lo tanto, era *maestro* de hechiceras (poseía "el libro de la Salamanca", agregaría luego el promotor fiscal) y sólo él podía curar a María Antonia, porque le había enseñado personalmente su arte a Lorenza y a Francisca. Pero además pesaba sobre su fama "q le hizo daño a dho Domingo Xerez y a su mujer Da Andrea de el Cpo y que dho Xerez a padecido muchos años y que ahora poco murió".[41]

Como antes había ocurrido con Lorenza y Francisca, la mejor prueba de la culpabilidad del "maestro" era su propia capacidad de sanar (aunque transitoriamente), a lo que se agregaba su destino de vivir escapando en la medida en que su mala reputación aumentaba. Esta lógica no daba escapatoria a los presuntos hechiceros: si curaban se daba por demostrado que poseían el "arte diabólico" y si no lo conseguían, también.[42] Y además, quizás Marcos Azuela resultara para quienes lo juzgaban mucho menos creíble que un indio. Por empezar, no se le podía adscribir a ninguna parte; no pertenecía a pueblo de indios alguno y vivía moviéndose de un lado para otro. En sus venas llevaba una combinación para muchos desagradable —lo indígena y lo negro— a la vez que su contacto constante con los españoles lo volvía aún más indigno de confianza. Recordemos que de los incriminados en esta causa sólo Azuela era "ladino" e igualmente híbridas eran sus prácticas terapéuticas.

[41] *Proceso*, f. 129.

[42] Lógica por otra parte común a este tipo de procesos. *Cfr.* por ejemplo, Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, FCE, 1988, cap. XVI; Juan Carlos Reyes, "Del de amores y otros males. Curanderismo y hechicería en la villa de Colima del siglo XVIII", en: *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 16, México, UNAM, 1997.

De todas formas, las acusaciones más fuertes seguían recayendo sobre las mujeres de la familia de Marcos, mujeres que no habían sido siquiera mencionadas en la confesión de Lorenza. Juana, María y Mencia, y por extensión otras parientes (aun las entenadas del difunto hijo de Azuela, que las autoridades no consiguieron localizar), cargaban además con el peso de supuestos delitos cometidos mucho tiempo atrás.

Mencia, por ejemplo, era acusada por el testigo Juan Baldés, "vecino de Santiago y asistente en Tasigasta", de haberle provocado y luego curado (y ésta era en definitiva la evidencia de su culpabilidad) una lesión en un brazo.[43] Según Baldés, la anciana lo había amenazado a raíz de una violenta pelea que lo había enfrentado con su hijo Domingo. ¡"Volveras el año qe viene a darle otra puñalada qe yo te vere!", afirmaba que exclamó Mencia al ver las heridas de su hijo. Pocos días después

> …le dio a este testigo una comeson devajo del vraso isquierdo qe no la podía sufrir qe le correspondia su dolor al corazon y qe entonces yendose a registrar q hera a el abrirse la camisa se reparo qe tenía dos gusan.s colorados grand.s (…) y qe en este tpo se acordó de lo qe le avia amenasado la muger de marcos azuela por la riña qe tuvo con su hijo.[44]

El caso es que la lesión se cura casi por milagro apenas Baldés informó a los hijos de Mencia (ella se encontraba ausente en el momento en que la reclama) "el daño qe su madre le avia hecho y qe assi qe sino le sanava breve dispuciese su mortaja porque la avia de matar a lansasos".

La hija de Marcos, Manuela, era acusada por don Felipe de Herrera de la muerte provocada con artes mágicas de su propia nuera. Golpeada por su ama por no haber terminado un poncho en el plazo previsto, algo evidentemente había obrado esta mujer visto que a la señora de Herrera "le dentro un dolor en un muslo de manera que en tres oras murió y de allí se puso Negra como un carbón quando antes estava buena y sana".[45]

Todos los delitos que se mencionaron quedaban refrendados por la fuga de quienes presuntamente los habían cometido: ya dijimos que la familia de Azuela había emprendido un vasto itinerario, sólo en parte espontáneo, que había diseminado a sus hijas por todo el Tucumán.

Don Diego Paladea, don Felipe Herrera, don Feliz Ferrer, el capitán don Antonio Arias, todos ellos testigos que complican la situación procesal de Azuela y su familia, formaban parte del reducido grupo de "personas principales" de la ciudad

[43] Mencia dice en su declaración no conocer personalmente a Juan Baldés, "que solo a lo lejos a oido decir (…) qe estuvo entre mucha gente qdo. le dio la puñalada a su hijo". *Proceso*, f. 202.

[44] *Proceso*, f. 133.

[45] *Proceso*, ff. 126-127.

de Santiago.[46] Quizá Baldés era una persona menos confiable, pero solamente a los ojos del defensor de naturales.[47] Sin embargo, ¿en qué se diferenciaban sus juicios de los emitidos por los testigos indígenas de Tuama? Por cierto, en este caso, las supuestas víctimas eran blancas y no indias, y podían ejercer "legítimamente" el poder y la violencia sobre sus presuntos victimarios. Azuela, Mencia y María, al fin y al cabo (y todos los testigos lo reconocen), habían procurado resarcirse de la violencia ejercida previamente contra ellos con el arma de los pobres: la hechicería. Y la violencia, en nuestro caso, se traducía en golpes y hasta en puñaladas, como la que recibiera de Baldés, hijo de Mencia.

Pero fuera de esto, que no es un detalle menor, al igual que en el pueblo de indios era la circulación de rumores la que alimentaba la mala fama de las personas. En todo caso, a juzgar por la brevedad del proceso, la justicia colonial parecía resolverse de manera bastante expeditiva frente a estos hechos, más allá de la fuente de la que provinieran las acusaciones.

¿Cómo se defendieron Azuela y sus mujeres frente a estas denuncias, prácticamente desvinculadas del testimonio que vertiera Lorenza bajo tormento? Escuchemos sus voces: Marcos, de 80 años, declara ocuparse de "…hazer platos y peines para tejer" y "…curar a los que les da el viento". Había aprendido sus artes médicas de un curaca del Salado, "viendo curar a otros en el paraje de Yuquiliguala" y en sus curaciones combinaba masajes, plegarias que, según decía, Dios escuchaba a pesar de su pobreza, y ungüentos hechos de los materiales más diversos como nidos de aves y "sevo de la lámpara de la virgen". Para atenuar las sospechas, admitía que había estado preso pero no por hechicero sino "porque le acomularon de Ladrón y porque no hallaron tg.s qe le condenasen lo soltaron". En fin, médico para los indios, hechicero y maestro de hechiceras para el promotor fiscal —que redimensiona y reinterpreta los dichos de Lorenza—, el caso es que Marcos Azuela muere, al igual que Lorenza y Francisca, antes de que se dicte la sentencia, "atravesado por un rayo", prueba palmaria de su culpabilidad y a la vez de su poder.[48]

Ya mencionamos que su esposa y su entenada Juana sufrieron finalmente la condena, en tanto que sus nietas escaparon al castigo por su corta edad. Hagamos ahora un recorrido por las declaraciones de estas mujeres, volviendo al problema que nos convocó en el apartado anterior.

Mencia, de 80 años, era "natural del río Salado, del pueblo de Mopa y su oficio es tejer e hilar". Del pueblo de Tuama decía "no conocer a ninguna ni tampoco al pueblo" porque, a diferencia de su marido que "como hombre andava en todas

[46] Este último, incluso, era alcalde ordinario del cabildo de Santiago del Estero en 1761.

[47] *Proceso*, f. 212. Según Francisco Antonio de Zuasnavar, defensor, la única prueba contra Mencia provenía de un "hombre de mala fama (…) por cuios motibos lo tiene V. M. preso en cárcel".

[48] "Se reconoció estar el cuerpo como un costal lleno de guezos y todo el descoyuntado en qe claram.se te verifico le mató el rayo o alg.n castigo determinado por la Magestad Divina en él por sus tan atrozes delitos q.e en el termino de su vida havrá executado p.a qe. assí no quedase oculto entre tienieblas". El promotor fiscal, en *Proceso*, f. 187.

partes", ella "no savía salir de su casa a Ning.a parte".[49] Esta relación entre el honor femenino y el "sedentarismo", que ya encontráramos en los testimonios de las mujeres "respetables" de la serie anterior, se reitera en María, hija de Mencia y Marcos, y en Juana Xerez, hija natural de Mencia, de la misma manera que la movilidad acentuaba la potencial peligrosidad de Azuela.

María, "natural de Tilingo, Pueblo de Indios" subsistía "con haser tipas, ollas, tejer y hilar", y afirmaba haberse apartado de sus padres en el momento de su casamiento, "siendo muchacha" (en 1761 contaba 45 años). Tampoco ella conocía a nadie en Tuama, ni siquiera —sostenía— sabía qué suerte habían corrido sus hermanas dado que "nunca a salido seis leg.s fuera de los term.s de Tilingo" y que "su marido es un Indio mui malo y no gusta hable con su P.e y M.e".[50]

Juana Xerez, la hija mayor de Mencia, afirmaba haber pasado de la sujeción del encomendero a la de su marido. Marcos, su padrastro, era casi un desconocido para ella porque "nunca ha vivido con ellos, por aver estado sirviendo en esta Ciud. A su amo Dn Pedro Xerez". A partir de su matrimonio Juana se había trasladado a la "cierra de Alivigasta donde recide con su marido".

Notemos cómo en las mujeres relacionadas con Azuela, como antes las involucradas con Lorenza, destacaba el hecho de quedarse siempre en el mismo lugar como algo inherente a su condición femenina, asociada a la vida doméstica. Sin embargo eso no era cierto, en realidad todas las mujeres de esta familia habían vivido migrando de un sitio a otro. El lugar de origen que cada una de ellas declara lo demuestra y nos habla de un periplo realizado en compañía de sus padres primero y de sus maridos después.[51] Esta misma movilidad, especialmente porque estaba aunada a la fuga, era uno de los elementos que en última instancia condenaban a Azuela y a sus mujeres por lo que "sujeción" y "sedentarismo" eran valores que ellas debían subrayar en su propia defensa.

Queremos cerrar este apartado sirviéndonos de las declaraciones de las mujeres más jóvenes de la familia de Azuela, Margarita y María Casilda de 14 y 16 años, respectivamente. Éstas son las declaraciones sin duda más francas y espontáneas, y no pueden sino despertar la ternura de quien las lee.

Margarita decía vivir de sus costuras para corregirse de inmediato y "su abuela Mencia la mantiene". María Casilda, por su parte, expresó en su confesión que "save tejer, hilar y qe recien esta aprendiendo a coser menudito", para agregar que "Marcos Azuela su aguelo la mantiene". Y a continuación, las nietas adolescentes de Azuela son interrogadas acerca del paradero de las otras mujeres de la familia.

[49] *Proceso*, f. 201.

[50] *Proceso*, f. 168.

[51] Por ejemplo, Mencia y Juana nacen en el Salado (donde posiblemente Marcos conoce a Mencia), María en el pueblo de indios de Tilingo, Margarita, nieta de Azuela, en Alivigasta y María Casilda, la segunda nieta, en La Punta. Sobre los itinerarios migratorios de los miembros de esta familia *cfr.* nuestra tesis doctoral "Famiglia ed emigrazione. Dal *pueblo de indios* al villaggio creolo. Santiago del Estero, Río de la Plata (1690-1820)", Università degli Studi di San Marino, República di San Marino, 1995.

Sus declaraciones precisas y puntillosas nos permiten entrever una apretada madeja de relaciones familiares, que se mantienen firmemente no obstante las tías, que desde la justicia se obstina en acusar, estén dispersas en la sierra catamarqueña y de Santiago, en la campaña de Salta… Las familias se visitan, se mudan voluntariamente o no, pero en todos los casos las jóvenes nietas de Marcos y Mencia saben muy bien dónde se encuentran los dispersos miembros de su parentela.

Mencionado anteriormente, Margarita y María Casilda serían absueltas ya que "por sus dhos mismos se ha visto la suma ynociencia" y además ya se habían alejado de su abuela. El promotor fiscal propuso que "se las ponga a cada una de sí en Casa donde las eduquen enseñen en los misterios de nuestra Santa Fee Catholica, den buen exemplo, las mantengan y vistan".[52] María Casilda recibiría además la corta herencia que le dejaba su abuela: "Seis libras de hilo de varios colores, una cuña, dos peynes de texer, una Pala de lo mesmo, y un Loro hablador y otras menudencias".[53]

CONCLUSIONES

La historia de Lorenza y de sus presuntas cómplices nos abrió una ventana para afrontar dos cuestiones. La primera de ellas atañe a cómo los indios, y especialmente las indias, consideraban la reputación de sus pares. La segunda procura descifrar la percepción que de los indios tenían quienes se consideraban, y eran considerados por lo demás, españoles.

Es menester que nos hagamos cargo de algunas limitaciones relativas tanto a nuestros conocimientos actuales sobre los sistemas religiosos y simbólicos de la sociedad indígena que estamos analizando como de las características de la fuente. Sobre el primer punto debemos admitir que muy poco se sabe. La información sobre las etnias del río Dulce proviene de crónicas relativamente escuetas del siglo XVI, de fuentes arqueológicas o contables, por lo que su universo religioso se nos escapa y también sus actitudes frente a la familia o el matrimonio. En cuanto al segundo punto, es claro que el contexto en el cual las declaraciones de testigos e imputadas se producen daba poco lugar a la espontaneidad. No obstante, pensamos que el conjunto de las mismas permite recrear sumariamente el universo cultural y de valores que había ido tomando cuerpo en dos siglos de sujeción española, más allá de que los orígenes resulten bastante oscuros.

Para analizar la segunda cuestión nos detuvimos en las declaraciones de testigos externos al pueblo de indios, que esta vez opinaban sobre una familia difícil de encasillar en la teóricamente rígida grilla de la sociedad colonial. A nuestro entender es este hecho precisamente el que se encuentra en la base del juicio negativo que los testigos españoles se formaron de Azuela y sus mujeres. La mezcla, la mo-

[52] *Proceso*, f. 182.
[53] *Proceso*, f. 211.

vilidad y la revocabilidad de los lazos con los patrones eran todos factores de perturbación en esta sociedad colonial situada en los confines del imperio español.

Por último, el contexto en que el drama de estas mujeres indígenas estalla nos parece muy significativo, es por esto que nos extendimos bastante sobre los pueblos de indios. A mediados del siglo XVIII éstos habían devenido en un mundo híbrido, de sangres mezcladas y de creencias también mezcladas; el mismo mito de la *salamanca*, las fiestas, las prácticas terapéuticas y la factura de los hechizos tiende a demostrarlo. Acompañaban a las familias de los tributarios un sinnúmero de personas de variadas condiciones étnico-jurídicas, pero aun así podía vislumbrarse la trama de relaciones primarias que habían sido originariamente los andamios de las parcialidades. Al fin y al cabo tan tarde como en 1761 seguía siendo cierto lo que dijera una relación de 1573 referida a Córdoba: "cada pueblo de estos no es que una parcialidad o parentela".[54]

En este abigarrado y multiforme universo, algunos valores hispanos fundamentales parecen haber penetrado con fuerza, quizás como producto de la internalización de la doctrina de la Iglesia. En este trabajo nos concentramos en la respetabilidad y el honor femeninos. Reconociendo el valor todavía provisorio de nuestras conclusiones, lo cierto es que, al menos a sabiendas de lo que los "jueces de la ciudad" deseaban escuchar, las indias defendieron su buena reputación según códigos hispanos, porque más respetables eran cuanto más cerca de los valores hispánicos de devoción, maternidad y sujeción se encontraban. ¿Esto significa que los códigos prehispánicos eran alternativos o sustancialmente distintos de los mencionados? No lo sabemos todavía y quizás nunca lo sabremos, sólo podemos analizarlos tal como aparecen en esta fuente ya tardía.

La devoción consistía en prácticas formales como la asistencia a las funciones religiosas y a la doctrina; en consonancia, la esencia de la buena maternidad aparecía asociada al hecho de ser una buena católica. No obstante, es el valor de la sujeción el que parece más vigoroso y esto resulta especialmente significativo en un contexto en el cual las mujeres eran las que permitían en última instancia la reproducción de esta sociedad rural. Quizás también era por eso que eran tan temidas y no es casual que las principales sospechosas sean "libres" y viudas como las clásicas brujas europeas.

El aporte de los testimonios españoles permite completar algo más el cuadro que hasta aquí presentamos. En principio, no se hace ninguna distinción entre la práctica terapéutica y hechiceril como sí lo habían hecho casi todas las declarantes indígenas. En segundo lugar, tanto Azuela como sus mujeres eran la antítesis de la sujeción, no obstante vivieran "arrimándose" a posibles protectores. Azuela y su familia vivían migrando, ése constituía por sí mismo, un fuerte factor de perturbación y más aún cuando se trataba de mujeres.

[54] Citado en Josefina Piana de Cuestas, *Los indígenas de Córdoba bajo el régimen colonial. 1570-1620*, Córdoba, 1992, p. 43.

BIBLIOGRAFÍA

Campagne, Fabián, "Introducción" a Fray Martín de Castañega, *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires/Facultad de Filosofía y Letras, 1997.

Daxelmüller, Christoph, *Historia social de la magia*, Barcelona, Herder, 1997.

Duviols, Pierre, *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*, Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 1988.

Faberman, Judith, "Familia, ciclo de vida y economía doméstica. El caso de Salavina, Santiago del Estero, 1819", en: *Boletín del Instituto Ravignani*, 12, 1996.

——, "Los que se van y los que se quedan: migraciones y estructuras familiares en Santiago del Estero (Río de la Plata) a fines del periodo colonial", en: *Quinto Sol. Revista de Historia Regional*, 1, 1997.

Garcés, Carlos, *Brujas y adivinos en Tucumán* (*siglos XVII y XVIII*), San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, 1997.

García Cabrera, Juan Carlos, *Ofensas a Dios. Pleitos e injurias. Causas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglos XVII-XIX*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1994, pp. 171-536.

Ginzburg, Carlo, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Turín, Einaudi, 1989.

Griffith, Nicholas, *La cruz y la serpiente*, Lima, Universidad Católica, 1998.

Hidalgo Lehuedé, Jorge y Nelson Castro Flores, "Fiscalidad, punición y brujerías. Atacama, 1749-1755", en: *Estudios Atacameños*, 13, 1997, pp. 105-135.

Lisón Tolosana, Carmelo, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Madrid, Akal, 1987.

Lullo, Orestes di, *El folklore de Santiago del Estero* (*material para su estudio y ensayos de interpretación*), Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1943, p. 317.

Mello e Souza, Laura de, *El diablo en la tierra de Santa Cruz*, Madrid, Alianza América, 1993.

Millones, Luis, "Mesianismo e idolatría en los Andes Centrales", en: AAVV, *Estructuras sociales y mentalidades en América Latina, siglos XVII y XVIII*, Buenos Aires, Biblos, 1990.

Russell, Jeffrey, *Historia de la brujería. Hechicería, herejes y paganos*, Barcelona, Paidós, 1998.

Sánchez, Ana, *Amancebados, hechiceros y rebeldes* (*Chancay, siglo XVII*), Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1991, pp. 1-208.

——, "Mentalidad popular frente a ideología oficial: el Santo Oficio de Lima y los casos de hechicería (siglo XVII)", en: E. Urbano (comp.), *Poder y violencia en los Andes*, Lima, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1991.

Silverblatt, Irene, *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1990.

FAMILIA E IDENTIDAD

LA FAMILIA INDÍGENA Y LA LUCHA POR CONSERVAR SU IDENTIDAD ÉTNICA

CECILIA GREAVES LAINÉ
Centro de Estudios Históricos
El Colegio de México

INTRODUCCIÓN

Al término de la Revolución de 1910, el proyecto modernizador del Estado mexicano tenía considerada la integración de aproximadamente medio centenar de grupos indígenas a la sociedad nacional; la cultura de la nación hegemónica debería sustituir la multiplicidad de culturas locales. De esta manera, la idea de progreso estaba irremediablemente ligada a la idea de crear una sociedad homogénea.

A principios del presente siglo, las comunidades indígenas seguían caracterizándose precisamente por lo variado de su contenido cultural. La organización social y política, las formas económicas, las religiosas, los usos y costumbres, las manifestaciones estéticas variaban de un grupo a otro. Esta diferenciación llegaba a tal grado que en muchas ocasiones los miembros de una comunidad ignoraban los modos de conducta o el sentido de las instituciones de los grupos vecinos. Expresaban sus diferencias en el culto a un santo patrón, en el habla de un idioma o lengua particular, y en el uso de una indumentaria privativa que rápidamente identificaba a sus portadores como pertenecientes a un determinado grupo étnico.

Numerosas fueron las acciones que se llevaron a cabo desde los años veinte como muestra palpable del interés de dirigentes políticos y educadores por incorporar a los grupos étnicos al contexto nacional. Sin embargo, la dispersión geográfica, el aislamiento, la heterogeneidad lingüística, entre otros muchos factores, se levantaban con frecuencia como obstáculos infranqueables para alcanzar su cometido.[1]

Es evidente que el proceso de aculturación no constituyó un traspaso mecánico de los elementos de una cultura a otra, pero sí llegó a provocar una reelaboración y reinterpretación de estos elementos, originando con ello importantes cambios en la cultura nativa.[2] Ahora bien, en este proceso de reestructuración intervinieron di-

[1] Según el censo de 1940, la población mexicana se acercaba a los 20 millones de habitantes, de los cuales dos y medio millones, aproximadamente, formaban parte de los 56 grupos étnicos que vivían en mayor o menor grado, en condiciones de marginalidad, explotación y discriminación.

[2] Véase Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1982.

versos factores y circunstancias. En consecuencia, las respuestas fueron múltiples y variadas. Hubo ciertamente comunidades más dispuestas al cambio; su proximidad a los centros de desarrollo urbano, la apertura de sus relaciones comerciales, la construcción de vías de comunicación, etc., promovieron transformaciones. Otras, en cambio, rechazando todo contacto exterior, se mantuvieron aisladas en sus "regiones de refugio", aferradas a sus patrones de conducta.

Pero a la vez, para disminuir esta marginalidad y las condiciones de desigualdad social, el proyecto del Estado debería afrontar no sólo los mecanismos de resistencia que ofrecían las propias comunidades étnicas sino también las estructuras caciquiles regionales que buscaban la permanencia de una situación de explotación ancestral.

El estudio de caso que aquí abordaremos corresponde al municipio de Oxchuc, localizado en la parte central de los Altos de Chiapas, una de las zonas más aisladas caracterizada por el tradicionalismo del grupo tzeltal. Esta investigación, centrada en las décadas de los años cuarenta y cincuenta, está basada fundamentalmente en el rico material etnográfico recopilado entre 1942 y 1944 por el antropólogo Alfonso Villa Rojas, así como en otros materiales inéditos de los mismos años entre los que destacan los diarios de campo de Gabriel Ospina y Anne Chapman.[3] Este material nos permitió acercarnos a una problemática que enfrentaba la comunidad tzeltal pero que igualmente podría servir de ejemplo en el estudio de otras comunidades indígenas.

El propósito de este trabajo es conocer hasta qué grado el proyecto modernizador del Estado mexicano logró modificar los patrones tradicionales de la comunidad de Oxchuc y cúal fue el papel desarrollado por la familia tzeltal, como núcleo rector de toda sociedad, en relación con la preservación de su identidad étnica basada en creencias y prácticas, ideas y valores, hábitos y costumbres.

LA COMUNIDAD

Oxchuc, en tzeltal "tres nudos", está situado en un pequeño valle que comprende numerosos parajes o rancherías desperdigados por las montañas. La falta de vías de comunicación adecuadas fue sin duda uno de los factores más importantes que impidieron el desarrollo económico, social y cultural del municipio. A ello habría que añadir el difícil y deficiente abastecimiento de agua. La población se encontraba dividida en dos grupos perfectamente establecidos: los ladinos, que habitaban en casas de adobe y techo de teja situadas dentro de la misma cabecera municipal en donde tenían su asiento la iglesia, el Cabildo o Casa municipal, y las tiendas de co-

[3] La investigación de Alfonso Villa Rojas presentada como diario de campo con el título de "La etnografía de los indios tzeltales. Oxchuc", fue auspiciada por la institución Carnegie de Washington como parte de un proyecto más amplio en diversas comunidades del área maya, dirigido por Robert Redfield. Recientemente ha sido publicada bajo el título de *Etnografía tzeltal de Chiapas: modalidades de una cosmovisión prehispánica*, México, Gobierno del Estado de Chiapas, 1995.

mercio; y los indios que vivían en su gran mayoría en chozas de paja diseminadas por la montaña.[4]

Pese a la estrecha convivencia entre ambos grupos, la familia tzeltal de Oxchuc continuaba, en los inicios de la década de los cuarenta, aferrada a costumbres y prácticas ancestrales, haciendo evidente la existencia de dos mundos o sociedades distintas. Estas diferencias contrastantes en los esquemas conceptuales de indios y ladinos se manifestaban en la indumentaria, la lengua, los rituales e infinidad de ideas y valores que los identificaban como miembros de sociedades que profesaban modos de vida opuestos.

La lengua aborigen era la usual entre indios y ladinos. De hecho, el bilingüismo ladino hacía innecesario el total dominio del castellano por el indígena; sólo 5% podía darse a entender o sostener pequeños diálogos en español, los cuales casi siempre se limitaban a los conocimientos indispensables para resolver los problemas básicos de la comunicación económica.

Si bien los gobiernos posrevolucionarios habían intentado propagar la enseñanza de las primeras letras hasta los rincones más apartados del territorio nacional, Chiapas, uno de los estados más alejados del centro, había recibido tardíamente sus beneficios. Y en Oxchuc la situación era más apremiante. En los inicios de los años cuarenta funcionaba, en la cabecera municipal, una sola escuela para indios la cual, como sucedía en otras comunidades, no contaba con el apoyo del grupo étnico. Los padres de familia la consideraban como una pesada carga que tenían que soportar al enviar a sus hijos a la escuela, obligados muchas veces por las autoridades municipales y los inspectores escolares. Era, para ellos, "mandarlos a perder el tiempo", ya que tras varios años de asistir, sólo podían aprender "un poco de castilla" que en nada beneficiaba a la precaria economía del hogar.[5] A esta escuela, como en todas las demás de la región, sólo asistían varones debido al temor de los padres de que sus hijas tuvieran contacto con individuos del sexo opuesto. Estas circunstancias contribuyeron a propiciar el reforzamiento de los mecanismos de autodefensa de la familia indígena y con ello la continuidad de sus formas de vida tradicionales.

El control ladino sobre este grupo étnico logró mantenerse mediante ciertas medidas y formas de conducta que contribuyeron a prolongar la polarización tradicional y la interdependencia favorable al grupo ladino (mestizo). En primer tér-

[4] Según el censo de 1940, la población del municipio ascendía a 3 034 habitantes, de los cuales 15% aproximadamente eran ladinos. Villa Rojas, *op. cit.*, p. 14.

[5] La idea de que la castellanización era el método natural para lograr la transformación de las culturas indígenas y su integración a la sociedad nacional fue, por muchos años, el principio rector de la política educativa hacia los grupos étnicos. Por ello, el maestro rural recibió la consigna de enseñar la lengua nacional a los indígenas monolingües a través del método directo, es decir, utilizando únicamente el idioma oficial. Lógicamente, si el maestro desconocía la lengua materna de sus alumnos así como las costumbres locales, su labor difícilmente lograba su cometido. Sobre el contenido de los programas de estas escuelas véase AHSEP, caja 68, ref. IV/161 (IV-14)/1363 y caja 60, ref. IV/161 (IV-14)/6166.

mino, el control del poder local. La organización política del municipio reconocida por el Estado era el Ayuntamiento, en el cual se encontraban representados los dos grupos étnicos.[6] La elección del presidente municipal recaía generalmente en un indígena joven, con conocimiento del español y cierto grado de alfabetismo. Sin embargo, su influencia y autoridad entre el grupo indígena dependía de sus cualidades personales y especialmente de sus conocimientos en el arte de la brujería, más que de cualquier otra circunstancia. En cambio, el puesto clave que proporcionaba a la administración estatal la posibilidad de intervenir en los asuntos locales era el de secretario municipal, cargo siempre desempeñado por un ladino, ya que "ningún analfabeto debía desempeñar cargo tan delicado".[7]

Por otra parte, se mantenía el impedimento a cualquier intento por diversificar las actividades de los miembros de la comunidad étnica. Los ladinos controlaban el mercado de trabajo así como la distribución de los bienes y servicios: tenían reservados, únicamente para ellos, oficios como carpintería, talabartería, hojalatería, etc.; lo mismo sucedía con la producción y venta de aguardiente, y el manejo de pequeñas tiendas. En cambio, los indios vivían casi exclusivamente de la agricultura, en condiciones poco favorables y empleando métodos arcaicos, trabajo al que los ladinos se dedicaban sólo parcialmente.[8] Los cultivos de los indios estaban restringidos a determinados productos como maíz, frijol y chile. Además, el uso de bueyes y arados era cosa exclusiva de ladinos, lo mismo que la cría de ganado de cualquier clase y la adquisición de bestias de carga. Existían algunas industrias domésticas, complementarias de la agricultura y de la economía familiar como la elaboración de artículos de fibra: morrales, reatas, etc., cuyos excedentes eran vendidos en el mercado para con ello adquirir los artículos de consumo necesario que no podían ser producidos dentro del grupo familiar o local. Asimismo, persistía la tendencia de reservar a los indios los trabajos más bajos y cansados como era el caso de los cargadores. Junto con esto iba la tendencia a pagarles salarios más bajos, aun cuando hicieran el mismo trabajo de los ladinos.[9] Además, como cooperación a las obras públicas se les descontaba a los indios, y solamente a ellos, un día de haber a la semana.

[6] Este organismo estaba integrado por un presidente municipal, un síndico, un regidor propietario y dos suplentes quienes, teóricamente, deberían ser nombrados por elección popular, participando por igual indios y ladinos. De acuerdo con la ley, eran estos funcionarios quienes nombraban a las demás autoridades municipales: un secretario, dos alcaldes, un comandante de policía y cuatro policías. Sin embargo, la fuerte influencia del líder político de la comarca lograba a su antojo la designación y destitución de las autoridades del municipio. Villa Rojas, *op. cit.*, pp. 24-25. Véase también, Henning Siverts, *Oxchuc. Una tribu maya de México*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1969.

[7] Siverts, *op. cit.*, p. 44-45. Era este personaje quien escribía las actas, oficios y demás comunicaciones oficiales y quien cobraba, para su propio provecho, los impuestos a los comerciantes y las multas a los infractores.

[8] Oxchuc no era favorable para la agricultura y la escasez de tierras era un serio problema.

[9] A los indios se les pagaba un jornal de 50 centavos y a los ladinos uno tres veces mayor. Villa Rojas, *op. cit.*, p. 47.

En estas circunstancias, no era de extrañarse que el trato diario entre indios y ladinos se caracterizara por una mutua desconfianza y por el aire de superioridad que adoptaban estos últimos en relación con los primeros. Sin embargo, la familia indígena mostraba un sentimiento ambivalente. Por una parte, aceptaba como natural su posición de inferioridad que impedía su evolución hacia formas justas de convivencia pero, por otra, mantenía la convicción de la superioridad de su cultura o estilo de vida al cual se apegaba. Esta actitud se manifiestaba a través de su organización político-religiosa, sus creencias y manifestaciones populares.

VIDA SOCIAL Y RELACIONES FAMILIARES

La permanencia de los patrones de conducta se debía sin duda a la sólida integración de la familia tzeltal, de tal manera que era casi imposible la vida del individuo fuera del núcleo familiar. Con el matrimonio, el hombre se convertía en un individuo responsable ante la comunidad y adquiría la obligación de servir en los cargos públicos y contribuir económicamente al mantenimiento de las instituciones comunitarias.

Los nativos de Oxchuc estaban divididos en clanes exogámicos patrilineales. La pertenencia a un clan determinado se reconocía por el apellido español que formaba parte del nombre de cada individuo —Gómez, López, Méndez, Santis, Encimes— en tanto que el segundo apellido, por lo general, indígena —Nich, Ichilok, Mulex, Chizna, Tzima, Chic, Bet, etc.— representaba el linaje, subdivisión especial dentro del clan.[10]

Ante la imposibilidad de contar con un censo completo del municipio de Oxchuc, tomamos como ejemplo el único material disponible: el censo levantado por un maestro, a fines de 1941, de una zona que comprende los ocho parajes asentados sobre la cañada de Yochib. Este censo, con todo y las deficiencias que pueda tener, nos puede dar una idea de la composición de esta sociedad indígena. Los datos señalan una población total de 560 habitantes; de éstos, únicamente 18% era mayor de 35 años; pocos eran los ancianos, sólo 5% mayores de 60 años, mientras que la población menor de 15 años representaba 51% del total.[11]

La familia nuclear era pequeña debido al alto porcentaje de mortalidad existente,[12] aunque con frecuencia encontramos la ampliación temporal del grupo doméstico con la adopción de niños huérfanos, hijas o hermanas divorciadas con o sin hijos, viudas con o sin hijos, u otros parientes cercanos. El matrimonio se efec-

[10] Sobre la organización clánica véase Siverts, *op. cit.*, pp. 97-118. También Gabriel Ospina, "Diario etnográfico. Expedición a la zona tzeltal de Chiapas", México (doc. mimeografiado), Archivo del Instituto Nacional Indigenista, 1943, pp. 119-121.

[11] Villa Rojas, *op. cit.*, pp. 607-620.

[12] Un muestreo hecho por Villa Rojas entre un grupo de 43 familias evidencia la alta tasa de mortalidad. Así por ejemplo encontramos que 52% de los hijos de estas familias habían muerto, la gran mayoría eran menores de 8 años. Villa Rojas, *op. cit.*, pp. 339-340.

tuaba entre los miembros de la misma comunidad[13] a temprana edad —entre los 14 y los 18 años las mujeres y entre los 16 y 20 años los varones— de acuerdo con las costumbres tradicionales sin tomar en cuenta ni al Estado ni a la Iglesia.[14] Como sucedía comúnmente en otros ámbitos y regiones, el arreglo del matrimonio quedaba a cargo de los padres de los contrayentes. Era el joven quien tomaba la iniciativa para pedir a sus padres que solicitaran en matrimonio a la mujer que había escogido, o bien, la propia madre le comunicaba a su hijo el deseo de tener una nuera y le insinuaba a alguien en quien ella ya se había fijado. Las visitas a los padres o representantes de la joven eran varias —tres o más— y deberían hacerse en un día y hora determinadas: viernes en la madrugada. Cabe señalar que era importante que la mujer estuviera representada por un hombre que podía ser el padre o a falta de él, el hermano, tío paterno o cualquier otro hombre del mismo apellido que la mujer. Las primeras veces, los padres debían manifestar su negativa dando a entender que no estaban ansiosos de casar a su hija; además, con esta actitud dejaban entrever su disposición de recibir nuevamente en su casa a la joven si surgían desaveniencias conyugales. Pero el fijar la fecha para la primera entrega de aguardiente significaba que el compromiso matrimonial había sido aprobado. Por lo general, la joven elegida aceptaba la decisión de sus padres aunque tenía el derecho de rechazar esta solicitud si no convenía a sus aspiraciones.[15] A ello no deberían oponerse sus progenitores.

El día de la boda, el joven se presentaba con sus padres y hermanos llevando un garrafón de aguardiente (18 litros) y otros alimentos: tamales, pozol, chile molido, huevos cocidos, tortillas y mazorcas como precio de la novia.[16] A esta ceremonia se invitaba a todos los parientes de la joven, teniendo extremo cuidado en no olvidar a ninguno ya que se sentirían ofendidos y podrían causar, mediante la brujería, enfermedades a los nuevos esposos.

Los lazos familiares se fortalecían con la costumbre del servicio nupcial o *stojyinam*. Durante el primer año de matrimonio, los jóvenes esposos vivían alternadamente en la casa de sus respectivos padres. Durante su estancia en la casa de sus suegros, el joven debería auxiliar a la familia de su mujer como parte del precio de la novia.

[13] Por lo general las mujeres no tenían contacto con la población ladina. El matrimonio entre ladinos e indios era excepcional y no era aprobado por ninguno de los grupos.

[14] No podemos saber hasta qué grado era por el rechazo a unas formas ajenas a sus tradiciones o bien porque tanto el matrimonio civil como el religioso implicaban mayores dificultades para lograr su disolución. En cambio era costumbre celebrar el bautizo de acuerdo con el ritual católico. Para ello se aprovechaba la visita del cura durante las fiestas de cualquiera de los pueblos vecinos. Véase Anne Chapman, "Expedición a la zona tzeltal de Chiapas", México (doc. mimeografiado), Archivo del Instituto Nacional Indigenista, 1943, p. 48.

[15] Véase Rosa María Lombardo, *La mujer tzeltal*, México, 1944.

[16] Esto representaba lo que la joven había comido en el transcurso de su existencia y al entregarlo a sus padres o familiares lo único que se hacía era devolverles lo que habían gastado en ella.

Comentaba Domingo Méndez Chizna:

> Desde el día que me casé, me quedé a vivir con mi suegra, sirviendo en la casa como si yo fuese su hijo; cinco semanas después pasé a vivir con mi mamá para trabajar en mi milpa. A las cinco semanas regresé con mi suegra y así estuvimos viviendo cinco semanas en una casa y cinco en la otra, hasta ajustar un año de casados, cuando, definitivamente, quedamos establecidos en casa de mi mamá. Así hacen todos los recién casados; de este modo se van conociendo poco a poco las familias de los cónyugues.[17]

El compromiso para el joven no terminaba aquí. La segunda entrega de aguardiente debería realizarse al cumplir un año de casados. En esta ocasión la entrega era mayor; más aguardiente, más comida. Era el momento en que el joven terminaba el *stoj-yinam* y se establecía con su esposa definitivamente en su casa paterna por algunos años. La separación propiamente del hogar paterno sucedía cuando el joven estaba preparado para asumir la responsabilidad como jefe de familia y había logrado ahorrar lo suficiente para poder construir una nueva casa que, por lo general, se levantaba a unos cuantos metros, en los terrenos del padre. En realidad, la familia tzeltal se movilizaba en raras ocasiones; su contacto con el mundo exterior era esporádico, sus cambios de residencia propiamente nulos y el aislamiento en el que vivían se traducía en una acción menos aculturadora y una mentalidad más conservadora.

La división del trabajo por sexos determinaba la interdependencia entre el hombre y la mujer. La mujer tzeltal, lejos de representar una carga para su marido, era su colaboradora más eficaz; su participación en la producción de los bienes de consumo básico así como la elaboración de las prendas de vestir y la preparación de los alimentos era vital para la subsistencia familiar. Igualmente los hijos, desde temprana edad, participaban en las faenas domésticas y agrícolas, pequeñas y grandes, según su disposición y fuerza.[18]

La mujer debía sumisión a su esposo; difícilmente se atrevía a contradecirlo, no tenía derecho a la propiedad de bienes ni podía desempeñar cargos políticos o religiosos. Sin embargo, las separaciones temporales entre marido y mujer eran frecuentes, sobre todo en los primeros años, debido a la corta edad de ambos cónyuges. Las razones de la esposa para retornar a la casa paterna eran diversas: falsas acusaciones, humillaciones, que el esposo no le proporcionara lo suficiente para las necesidades familiares, pero sobre todo las golpizas dadas por el marido, generalmente, en estado de ebriedad. La mayoría de las veces, los padres trataban de arreglar las desaveniencias entre sus hijos ya que se creía que la cólera de los progeni-

[17] Villa Rojas, *op. cit.*, pp. 198-199.

[18] Dada la situación de extrema pobreza del grupo no existía el peonaje con el cual se eliminaba a la mujer y al niño de pesados trabajos que distaban mucho de ser los habituales entre las mujeres que vivían en comunidades más avanzadas.

tores podía provocar enfermedad o incluso la muerte de sus vástagos. Por ello, los suegros acudían a la casa de los padres de la nuera llevando algún presente y pidiendo el regreso de la joven. El esposo los acompañaba y públicamente manifestaba su arrepentimiento por las faltas cometidas. No era de extrañarse que los padres de la muchacha insistieran en que ésta regresara con su marido aunque finalmente la joven era la que tomaba la decisión. En caso de negarse, sus padres se veían obligados a regresar el equivalente de los regalos aceptados.

Si la separación era definitiva, tanto el hombre como la mujer buscaban la forma de encontrar una nueva pareja. Lo mismo sucedía en caso de viudez. En estas ocasiones había que tener cuidado con quienes pudieran salir afectados ya que podían recurrir a la brujería por venganza o por envidia. Los trámites en estos casos eran más sencillos que los requeridos para casarse con una virgen y los gastos también menores aunque, al mismo tiempo, este tipo de unión era precario ya que las dos familias no contraían obligaciones mutuas.

La rígida estratificación social de la comunidad de Oxchuc quedaba de manifiesto al tratarse de la posesión de la tierra. Sólo el hombre podía heredarla. De ahí el grave problema que representaba para una mujer no tener hijos varones. Era una razón poderosa para que el esposo la abandonara o decidiera tener, bajo el mismo techo, otra mujer. Uno de estos casos fue el de María Gómez Acush, muchacha joven y atractiva, quien por no haber tenido familia fue desposeída de todo cuanto tenía y dejada a la aventura sin más protección que la que solían darle los pocos parientes que se condolían de ella.[19] Una situación similar padecía una mujer al enviudar y no tener hijos varones. En este caso debía regresar con sus parientes ya que las tierras que poseía su esposo pasaban a formar parte de la propiedad común del subclan del difunto.

ORGANIZACIÓN POLÍTICO-RELIGIOSA

La organización político-religiosa era uno de los mecanismos de defensa mediante el cual la familia tzeltal, buscaba mantener su identidad.

La comunidad indígena de Oxchuc continuaba, aún en la década de los cuarenta, dependiendo en gran parte de sus propias autoridades electas por ella misma, siguiendo métodos legislativos de acuerdo con sus costumbres y tradiciones, en tanto que su relación con las autoridades oficialmente constituidas era superficial y raras veces acudía a ellas para el arreglo de sus asuntos.[20] Por el contrario, los ladinos dependían totalmente de autoridades reconocidas por el gobierno federal

[19] Lombardo, *op. cit.*, p. 33. Otro caso interesante se encuentra en Chapman, *op. cit.*, pp. 237-241.

[20] Esta actitud se atribuía, al menos en parte, a que la mayoría de las dificultades de los indios procedían de algún acto de nagualismo o brujería y, por consiguiente, la persona adecuada para solucionar el problema debía ser miembro de la propia comunidad y tener "poderes".

y sus asuntos judiciales se arreglaban, presumiblemente, conforme a las leyes vigentes en la nación.

Un sistema de cargos escalonados conformaba la estructura política de la comunidad indígena, otorgándole a ésta una naturaleza diferente a la de la sociedad nacional. Sus funciones, eminentemente integrativas, estaban dirigidas a mantener la cohesión del propio grupo y a defenderlo de los contactos con el mundo exterior.[21] El poder y quienes lo detentaban tenían un contenido carismático que rara vez se observaba entre los ladinos; el gobierno indígena era en su esencia de carácter sacro y, como tal, no daba lugar a opiniones y juicios discrepantes; simbolizaba la unidad, el consenso general de todas las personas que integraban la comunidad.[22]

Este sistema era congruente con la ideología de la comunidad y, en particular, de la familia tzeltal; el rango económico era diferente y menos importante que el rango social. Cada cargo representaba un peso, una verdadera responsabilidad y no una ocupación que podía ser utilizada para provecho o protección personal.[23] El logro de un rango, sobre todo de un rango elevado, dotaba a quien lo poseía de conocimientos mágico-religiosos, de carisma y de poder que destinaba al servicio y protección de la comunidad.

Los cargos tenían funciones definidas en la vida cívica y ceremonial. Los más importantes eran sagrados y por consiguiente sólo accesibles a personas de gran prestigio alcanzado tras varios años de servicio a la comunidad; generalmente eran mayores de 40 años y poseían un cierto "poder místico". Pero en todos los casos se requería que el hombre estuviera casado ya que las esposas de los funcionarios desempeñaban un importante papel participando en las tareas de sus maridos y compartiendo su responsabilidad. Estos cargos no se obtenían por escalafón sino por merecimiento; en ningún caso eran remunerados, pero sí eran símbolo de respeto, prestigio y estimación.

El *catinab*, cargo de carácter vitalicio, era la máxima autoridad de la comuni-

[21] Véase Frank Cancian. "Political and Religious Organizations", en: *Latin American Studies Program*, Cornell University [s.f.].

[22] Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 224.

[23] Cabe aquí mencionar que no obstante la distinción social de que disfrutaban los principales, sus formas de vida no diferían en nada de las que caracterizaban al resto de la comunidad: realizaban las mismas tareas agrícolas, vestían la misma ropa y en todo se conducían como cualquier nativo. Incluso su condición económica llegaba a ser peor que la de algunos de sus vecinos. Según Villa Rojas no encontró ningún caso en que alguno de los principales hubiese aprovechado su prestigio o su poder para enriquecerse o para vivir del trabajo de los otros. El caso de Marcos Encines es ilustrativo. Era el hombre con más influencia política en todo el municipio por haber sido tres veces presidente municipal y tener fama de ser buen brujo, pero se encontraba en la más completa miseria y con gran número de deudas por lo mucho que había gastado en los cargos que había desempeñado. Para ayudarse en sus gastos, su esposa hacía ollas de barro y él las llevaba a vender a los mercados de Tenejapa, Cancuc y Yochib. Villa Rojas, *op. cit.*, p. 23.

dad; era este personaje quien proponía los nombres de quienes ameritaban ser nombrados autoridades, el que aconsejaba las medidas que deberían tomarse para lograr el bienestar material y espiritual del grupo, el que resolvía, en última instancia, cualquier desaveniencia entre los miembros de la comunidad, el que presidía las funciones de la iglesia y las procesiones religiosas. Dentro de esta organización, el cargo de *dzunubil* (rezador) tenía por objeto principal el de salvaguardar la moral y las buenas costumbres. Para ello debía hacer uso de sus facultades excepcionales de brujo y "pulseador" que le permitían causar o contrarrestar los maleficios provocados por la brujería.[24] Por su parte, los *chuycales* eran los responsables de ordenar y dirigir los trabajos de la iglesia; a ellos les correspondía la organización de misas, rezos y demás funciones que tenían lugar frente al altar de los santos. En ambos casos, el periodo era de tres a cuatro años y una vez cumplido retornaban a su vida privada para seguir viviendo como cualquier miembro de la comunidad, aunque no quedaban exentos de desempeñar nuevos cargos.

El cuerpo de autoridades se completaba con un alcalde, dos *cornales* o gobernadores, dos síndicos y cuatro regidores, todos estos cargos obtenidos por riguroso escalafón.[25] Así quedaba conformada una sólida organización político-religiosa en la que las funciones seculares y religiosas se alternaban constantemente.

LA BRUJERÍA COMO ELEMENTO DE CONTROL

La creencia en la brujería se encontraba muy extendida en esta zona y era el motivo más importante de inquietud en la sociedad. Pero paradójicamente constituía un poderoso instrumento de control social ya que contribuía a mantener la unión y colaboración entre la familia y los demás miembros de la comunidad, y ejercía la presión indispensable para sostener una equilibrada igualdad entre todos y cada uno de

[24] Los pulseadores podían averiguar por medio del pulso del enfermo, quién había causado el mal, pero a diferencia de los brujos, no podían curarlo. Cabe señalar que mientras mayor fuera el número de "pulseadores" más rápida sería la curación. Además, como no recibían pago alguno, se les daba "mucho trago" para poder realizar su trabajo. Chapman, *op. cit*., p. 160.

[25] Los regidores, quienes previamente debían desempeñar el cargo de capitán de alguna fiesta religiosa, atendían funciones secundarias de escasa importancia o bien actuaban como ayudantes de otras autoridades. Al cabo de un año de servicios ascendían automáticamente a síndicos y después a cornales. En ambos cargos usaban el bastón de mando que les daba prestigio y respeto. A ellos correspondía hacer llegar hasta los parajes más alejados las órdenes de las autoridades superiores, citar a la gente para obras de carácter comunal y solucionar casos de robo, pleitos u otras infracciones del orden común que surgieran en los parajes. Tras un año de desempeñar sus obligaciones quedaban libres de toda obligación pública por un periodo de tres a cinco años, pero su posición social y la de su familia quedaba bien cimentada y se les nombraba "principales" o "cabildos de justicia". En escala ascendente se encontraba el alcalde cuya responsabilidad mayor era la custodia del *Cajualtic* o libro sagrado. Este personaje usaba también bastón de mando y se responsabilizaba de recolectar fondos para reparaciones y mejoras.

ellos. Era ésta una forma de reforzar las formas de vida del grupo étnico y desalentar o restringir las conductas que se desviaran de las normas tradicionales y pudieran desorganizar la estructura de la sociedad indígena. El abuso del poder, el empleo del dinero en términos de acumulación de capital o su consumo de acuerdo con los estímulos que procedían del mundo exterior, se reducían a su mínima expresión, manteniendo así a la comunidad en constante equilibrio y nivelación social.[26]

Una fuerte influencia ejercía lo mágico o sobrenatural en la conducta de este grupo étnico. Para la familia tzeltal, la salud representaba la armonía del individuo con sus normas religiosas, con sus costumbres tradicionales y con los restantes miembros de la comunidad, especialmente con los brujos como personas capaces de "echar daño". Cuando esta armonía se rompía por la violación de cualquiera de los principios de conservación de grupo, se producía un trastorno físico o enfermedad.[27] Así, la causalidad de la enfermedad recaía en motivos socioreligiosos y el individuo que recibía el daño se mostraba como infractor de las normas morales de la comunidad.

Los brujos, aparentemente, se convertían en guardianes de la moral obligando a cada uno de los miembros de la familia a comportarse de acuerdo con los principios y valores de la cultura local. La mayoría de los casos de enfermedad, accidente, muerte o cualquier otra adversidad eran atribuidos a los brujos, quienes a través de su nagual, animal sobrenatural que sólo ellos poseían, ejercían su maleficio.[28] "Los brujos saben quién tiene pecado y por eso le echan la enfermedad" señalaba un oxchuquero.[29] El daño era originado por motivos diversos: sexualidad ilícita, envidias, rencores, chismear entre el vecindario, ser pendenciero o ladrón, querer aventajar a los otros en modo de vivir o en bienes materiales, no cumplir con los trámites propios de la boda, tratar mal a los padres, a los suegros, etcétera.[30]

Mientras la enfermedad no pasaba de ser una simple molestia se consideraba como cosa natural y fácil de remediar con medicina de ladinos; pero si por descuido u otra causa la enfermedad se agravaba, entonces se atribuía a la brujería.[31] Esta situación despertaba gran angustia en la víctima y en sus familiares por lo que solicitaban los servicios de brujos y pulseadores con el propósito de que descubrieran quién había causado el daño y averiguaran el motivo de su acción. Una vez des-

[26] Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio…* , *op. cit*., p. 243.

[27] Lorenzo Morales, "La salud en el municipio de Oxchujk", México, Instituto Nacional Indigenista (doc. mimeografiado), 1955, p. 19.

[28] Los naguales podían aparecer bajo la forma de perro, gavilán, culebra, lagarto, puma, etc. Éste penetraba por las noches a la casa de su víctima para cumplir su cometido; "podía sentarse a escuchar y ver todo lo que hace uno y no lo podemos ver". Chapman, *op. cit*., p. 97. Cabe señalar que los naguales no perjudicaban a los ladinos.

[29] Villa Rojas, *op. cit*., p. 256.

[30] *Ibid*., p. 241.

[31] "Las medicinas de los doctores no sirven, debido a que las recetan sin saber cúal es la causa de la enfermedad; como no saben pulsear es claro que nunca pueden averiguar quién le echó la enfermedad". Villa Rojas, *op. cit*., p. 258.

cubierto el culpable, había que conocer la causa. Por ello, el enfermo debía ser interrogado sobre diversos aspectos de su vida, incluso desde mucho tiempo atrás. El simple hecho de confesar su culpabilidad y recibir el castigo correspondiente hacía que éste recobrara la tranquilidad y por lo mismo, el mal desaparecía:

> uno tiene que decirles a los pulseadores todas las cosas que uno haya hecho mal, todos sus pecados. Si los pulseadores han rezado bien y han hecho también todas las preguntas y éstas son bien contestadas, entonces el brujo deja que uno sane; si es lo contario, la enfermedad continúa y hay necesidad de llamar a otros pulseadores.[32]

Dada la frecuencia de enfermedades así como el temor de incurrir en pecado de alguna especie, las familias vivían en constante inquietud de malquistarse la voluntad de algún brujo. Y más aún las madres por la frecuencia de enfermedades en sus hijos. Los ejemplos que se presentan en los diarios de campo de Villa Rojas, Ospina y Chapman son muy diversos pero siempre ponen en evidencia que toda conducta contraria a la moral o a los intereses del grupo era susceptible de caer bajo la sanción de la brujería.

Los casos de sexualidad ilícita despertaban una mayor atención por parte de los brujos, al investigar la conducta privada de cualquier persona que sufría alguna enfermedad u otro maleficio. Al ser interrogado por los pulseadores sobre los pecados cometidos en los últimos tiempos, Domingo Méndez Chizna, quien padecía fuertes dolores en una pierna, expresó que tenía la creencia de que sus males se debían al hecho de haber abandonado a su primera esposa. Y añadió que procedió así "por razón de que la citada mujer era inepta para tener hijos".[33] Pero no siempre se trataba de faltas cometidas por quien sufría de alguna enfermedad o maleficio. Faltas graves ocasionadas por los progenitores podían llegar a causar graves daños a sus hijos, como fue el caso de la muerte de un joven de apellido Santis Chelab atribuido por los brujos a "un gran pecado de su padre por haber violado a una doncella que iba sola por el monte".[34] Por otra parte, era importante que la mujer respetara ciertas normas: una joven no debía salir sin un hermano o hermana menor. Únicamente cuando sus hijos fueran mayores para acompañarla podía salir con más frecuencia. Pero estaba mal visto que una mujer saliera sola. Antonia

[32] Ospina, *op. cit.*, p. 104. Las preguntas formuladas en estos casos nos recuerdan los confesionarios antiguos. Se interrogaba al enfermo sobre su vida privada y sus relaciones con los familiares o amigos más cercanos. Por ejemplo: ¿te llevas bien con tu esposo o esposa? ¿No has tenido disgustos con tus suegros? ¿No has tenido relaciones sexuales ilícitas? ¿No has divulgado entre el vecindario alguna intimidad de tu hogar? ¿No has negado favores o servicios a algún pariente o amigo? ¿Has cumplido con todos tus deberes sociales? ¿Has invitado a tus fiestas a todas las personas que, de acuerdo con la costumbre, debían concurrir a ellas? ¿Has insultado o golpeado a algún amigo? Villa Rojas, *op. cit.*, pp. 244.

[33] *Ibid.*, pp. 262-263.

[34] *Ibid.*, p. 335.

Gómez Akux, viuda tres veces, atribuía a la brujería la fuerte conjuntivitis que padecía. Después de ser pulseada resultó que el motivo del maleficio se debía a sus frecuentes visitas y paseos a Yochib, "cosa que está mal porque es viuda y no tiene por qué estar paseandose sola".[35] El maltrato a los padres, sobre todo ancianos, era también causa de castigo aunque golpear a la esposa no era considerado como falta.[36] Asimismo, el dejar de cumplir con un compromiso establecido era motivo de maleficio. Juana Santis Muriño, temiendo que "le mataran con daño" a su hija más pequeña, buscó protección en casa del brujo Juan Gómez Morales. Según la informante sus *tatabes* (familiares) le habían "matado" ya a dos hijitas debido a que su esposo no les había entregado dos garrafones de aguardiente que le faltaron en el trato que hizo con ellos cuando contrajeron matrimonio. Mientras tanto, su esposo trabajaba activamente haciendo lazos para poder comprar los garrafones, entregarlos para pagar su deuda y lograr que no le "echaran daño" a su hija.[37]

Por otra parte, esta comunidad tzeltal veía en la acumulación o demostración de riqueza un motivo para ser castigado. Por ello, no les estaba permitido la mejoría de su casa habitación, de su vestido, el incremento de sus animales o el aumento de sus cosechas ya que despertarían la envidia de los brujos y resultarían víctimas de su maleficio. Un ejemplo que ilustra esta afirmación es el caso de Alonso Gómez Ychilok.

> Alonso, viendo que a su casa le entraba mucho el viento y el frío debido a la construcción de las paredes con cañas secas, decidió construir una nueva casa con paredes de lodo, pintadas por dentro con cal, técnica que había aprendido en las fincas cafetaleras. Terminada la casa, se cambió con su familia; la nueva vivienda los resguardaba de las inclemencias del tiempo. Pero pasados los primeros días su pequeña hija enfermó. Los padres llamaron inmediatamente a un pulseador para saber qué razón había y quién era el causante. Después de examinarla y de hacerle a Alonso las preguntas acostumbradas, el pulseador señaló al brujo Diego Méndez Aquilán como culpable. La razón: haber construido una casa de ladino. Si Alonso quería que su hija se curara debería abandonar esa casa y regresar a vivir en su antigua choza. Desde aquel día, la casa de paredes quedó abandonada.[38]

También es importante señalar que las razones que motivaban la acción de los brujos no tendían siempre precisamente a salvaguardar la moral, sino que actuaban en beneficio propio. Incluso podían "echar enfermedad" si alguien pagaba pa-

[35] *Ibid.*, p. 314.

[36] Véase Villa Rojas, *op. cit.*, p. 321.

[37] Lombardo, *op. cit.*, pp. 26-27.

[38] *Ibid.*, p. 67. "Hay cosas que parece que no son pecado pero sí lo son; por ejemplo, si yo compro un caballo, le echan brujería a mi caballo, porque piensan que no es bueno que yo me esté haciendo rico. También si todos sufren hambre y yo tengo maíz, me echan brujería porque dicen que no es bueno que yo no sufra hambre como todos". Villa Rojas, *op. cit.*, p. 256.

ra ello. María López Chic atribuía la enfermedad de su pequeño hijo por no haber accedido a las "peticiones amorosas" de un brujo.[39] Existen también otros casos relacionados con problemas de posesión de tierras. Una mujer adjudicaba la enfermedad de su hija al enojo de un brujo porque su marido "no le había querido vender un pedazo de terreno años atrás".[40] En estas ocasiones era común obsequiar a los brujos garrafones de aguardiente para "suavizar su corazón" y evitar así su maleficio.

LA FIESTA, ELEMENTO DE RESISTENCIA

La fiesta religiosa es una de las formas sociales en la que se puede observar la resistencia popular. Era éste el motivo para congregar en el centro ceremonial a las familias que vivían dispersas en los parajes, lográndose mantener el contacto y la cohesión del grupo, así como la continuidad de sus normas de conducta.

Un complejo ceremonial caracterizaba estas celebraciones, resultado de un sincretismo religioso rodeado de formulismos, de rituales especiales y de un lenguaje extremadamente simbólico. Como señala Chartier, la fiesta se convierte en traductora de una ideología unitaria de la comunidad que se propone expresar su identidad frente a los poderes concurrentes y para ello debe borrar las divisiones internas.[41]

En las festividades religiosas de Oxchuc, formas y valores de la religión nativa se mezclaban con ideas y patrones de acción cristiana. Deidades y santos cristianos fueron incorporados a la cultura local, revistiéndolos de atributos más afines con la personalidad indígena. Procesiones y rezos se alternaban con música y danza, así como con el excesivo consumo de bebidas alcohólicas.[42] Cabe señalar que en ninguna de estas ocasiones se requería la presencia del sacerdote católico y tanto en las grandes fiestas como en las simples reuniones familiares en que se habría de tomar

[39] *Ibid*., p. 134.

[40] *Ibid*., p. 264. Otros casos de enfermedad pueden encontrarse en Chapman, *op. cit*.

[41] Rogier Chartier. *Sociedad y escritura en la edad moderna. La cultura como apropiación*, México, Instituto de Investigaciones doctor José María Luis Mora, 1995, p. 32.

[42] El alcohol desempeñaba una importante función como agente de integración en las relaciones sociales. Por ejemplo, los tratos en el alquiler de terrenos se sellaban tomando aguardiente. Las transacciones preliminares al matrimonio así como su celebración se verificaban con la entrega y consumo de aguardiente. Éste, como hemos visto ya, formaba parte también en el pronóstico y tratamiento de las enfermedades. A los brujos y pulseadores se les pagaba con licor por ejecutar sus ritos mágicos para recuperar la salud. Los castigos casi siempre consistían en multas de aguardiente que disfrutaban las autoridades que juzgaban el caso y además, en pago o reparación de los daños ocasionados. Las visitas a los hogares por funcionarios importantes reclamaban la aportación y consumo de bebidas alcohólicas. Lo mismo sucedía con motivo del nacimiento de los hijos varones, durante los velorios, etc. Incluso daba oportunidad de restablecer los lazos de amistad que se habían roto por pleitos o por lo menos atenuaba los rencores que pudieran existir entre las partes antagónicas. Morales, *op. cit*., p. 15.

algún licor era de rigor invocar la ayuda divina "para evitar que ocurran accidentes, pleitos o cosas desagradables".[43]

El calendario ceremonial contaba con fechas fijas y móviles, en número crecido. La *mukul mixa* o "misa grande" era una ceremonia importante que se efectuaba despúes de sembrar la milpa "para que no venga viento, ni granizo, ni chapulín, ni nada que pueda perjudicar las milpas".[44] Igualmente, el incremento de enfermedades en los parajes daba lugar a que los principales resolvieran hacer una misa como "medio de aplacar el enojo de los santos" y remediar la epidemia. A ello debían contribuir todo hombre casado con una aportación fijada por las autoridades religiosas. Había también otro tipo de celebraciones destinadas a venerar a los santos, pero entre ellas la festividad de santo Tomás, santo patrón y protector de la comunidad, era la más importante.[45]

Los indios concedían a los santos una mayor familiaridad que los ladinos, así como vicios y virtudes afines a su cultura; rezaban sentados o acostados oraciones en su propia lengua que expresaban de modo directo sus deseos inmediatos. Dos eran los temas que más destacaban: que faltara el maíz, que faltara la salud.[46]

Estas celebraciones eran siempre presididas por el *catinab*, los *dzunubiles* y otros personajes de importancia en la organización política tribal, pero la responsabilidad principal de la fiesta de los santos recaía en el capitán nombrado por los principales del pueblo. Como este cargo implicaba fuertes gastos, sólo se otorgaba a personas que se suponía podían erogarlos.[47] Esta designación significaba una alta distinción que no podía ser rehusada por temor a ser castigado por el santo y especialmente por la hechicería que sabían echar las autoridades máximas de la comunidad.[48] El capitán debería proveerse del traje especial que usaría durante la fiesta y cubrir, de su propio peculio, el costo de varios garrafones de aguardiente, comida abundante para todos los principales, cera de colmena y pabilo para las velas que se utilizarían en los rezos, y el pago de cuatro o cinco músicos: dos tambores, un pito y una arpa.

Evidentemente estos gastos eran tan desproporcionados a su nivel de vida que

[43] Villa Rojas, *op. cit*., p. 400.

[44] Villa Rojas, *op cit*., p. 401.

[45] Esta festividad era celebrada tanto por los indios como por los ladinos pero separadamente. Los tres primeros días, 19, 20 y 21 de diciembre, eran los indios quienes encabezaban las celebraciones; los días siguientes correspondían a los ladinos para celebrar al santo patrono del municipio. Véase el desarrollo de esta festividad en Ospina, *op. cit*., pp. 32-47.

[46] El contenido de estas oraciones puede verse en Villa Rojas, *op. cit*., p. 421.

[47] A este respecto existía la creencia de que los jefes mencionados averiguaban mediante sus naguales quiénes eran los que estaban en posibilidad de tomar el cargo.

[48] De acuerdo con el testimonio de uno de los capitanes, "nadie entra de capitán por gusto sino obligado por los principales del pueblo: los chuycales, los dzunubiles y el catinab. Esto sucede durante la celebración de alguna fiesta en que hay numerosos visitantes en el pueblo. Ellos son los que le dicen a uno que ha de ser capitán… Si uno rehusa el cargo, le pueden venir enfermedades y hasta morirse. Por todo esto, se tiene que aceptar el cargo". Villa Rojas, *op. cit*., p. 398.

las deudas que contraía excedían a su capacidad de pago y con frecuencia le dejaban en la más completa miseria. Era lógico que estas erogaciones fueran tanto más elevadas mientras más importante fuera la celebración.[49] No era de extrañarse por lo tanto que tuviera que salir de su paraje a trabajar arduamente durante varios meses o incluso años para poder saldar los múltiples compromisos adquiridos durante su gestión como capitán, aunque eso sí, era reconocido como gente de prestigio y recibía un trato respetuoso por parte de la comunidad.[50]

Así, el principio redistributivo de la economía indígena se había convertido en un medio de control de los egresos familiares, transformando el excedente económico en posición social. La riqueza, si se heredaba o se adquiría, debía transformarse en prestigio por medio de la redistribución. Esto impedía la acumulación de bienes para ser empleados conforme al sistema capitalista, evitando así la formación de grupos de interés y de clases sociales.[51]

Era precisamente mediante esta función redistributiva como se obligaba a las familias a consumir sus recursos y sus ingresos en festividades que beneficiaban a la comunidad. Las familias que derrochaban más, que se desprendían más generosamente de cuanto poseían, demostraban con ello su valor moral y eran reconocidas como honorables: se procuraba su consejo, se les saludaba respetuosamente y se les otorgaba una serie de consideraciones que equivalían a privilegios de honor.[52]

ENTRE LA TRADICIÓN Y LA MODERNIDAD

Vencer esa resistencia pasiva y eficaz mantenida por más de cuatro siglos para lograr la integración de ésta como de otras muchas comunidades étnicas que persistían en sus "regiones de refugio" al contexto nacional, significaba el rompimiento de una aparentemente sólida estructura político-social. No obstante el acendrado tradicionalismo de la comunidad de Oxchuc, el desquebrajamiento de esta estruc-

[49] Como es de suponerse, el cargo de capitán Chultatic (capitán del Divino Padre), llamado también capitán de santo Tomás, era el cargo más costoso de todos, necesitándose a veces hasta 400 pesos para saldar los gastos a que daba lugar la fiesta correspondiente. Con este cargo el individuo alcanzaba la cúspide de su carrera social, pudiendo desde entonces retirarse definitivamente a la vida privada y disfrutar así del respeto y distinción que le dispensaban por su alto rango los miembros del municipio.

[50] Un miembro de la comunidad de Oxchuc, que había desempeñado el cargo de capitán de la procesión, confesaba que se había quedado en la más extrema pobreza debido a los grandes gastos que le había sido necesario hacer durante el desempeño del cargo (200 pesos). "Para completar el dinero, me fue preciso pedir prestado a mis compañeros como 80 pesos; no pedí este dinero a los ladinos porque ellos cobran réditos, mientras que mis compañeros se conforman con que se les regale una botella de trago… Ya me siento un poco enfermo… Todavía este año será preciso que mi hijo vaya a trabajar a las fincas de café para que con lo que gane, podamos terminar de pagar la deuda del año pasado". Villa Rojas, *op. cit*., p. 361.

[51] Aguirre Beltrán, 1991, *op. cit*., p. 235.

[52] *Ibid*.

tura se vislumbraba ya a finales de los años cuarenta. Varios factores, tanto internos como externos, debieron influir en este proceso.

Por una parte, dentro de la misma comunidad, el sistema de cargos comenzó a desintegrarse ante la falta de voluntad de sus propios miembros para aceptar los cargos principales. La tarea resultaba cansada y sin estímulos suficientes que lo hicieran llevadero. Los propios nativos explicaban su actitud diciendo que tales puestos resultaban perjudiciales por los muchos gastos, responsabilidades y pérdida de tiempo que implicaban. Familias enteras sufrían los estragos derivados de esta situación. Pero por otra, se empezaba a sentir el efecto secularizante de la migración, de quienes desde años atrás, acostumbraban pasar anualmente temporadas de tres o cuatro meses en las fincas cafetaleras de la región de Tapachula para poder sufragar sus deudas.[53] Este efecto llegó a traducirse en el debilitamiento de las lealtades que todo miembro debía a su comunidad y, en algunos casos, en el deterioro de los lazos familiares. El migrante se veía obligado a seguir durante su permanencia en un ambiente ajeno a él, normas de conducta que diferían de las suyas, adquiría nuevas actitudes y hábitos característicos del mundo ladino y terminaba por otorgar a sus propios patrones de conducta un carácter menos sagrado que el acostumbrado por su comunidad. Además, el conocimiento del español le ofrecía nuevas posibilidades de actuación. Todo ello fue, paulatinamente, propiciando una actitud favorable al cambio cultural.

Pero hubo desde luego diversos factores externos que contribuyeron también a este proceso de aculturación, mas no de integración. Un grupo de misioneros protestantes norteamericanos, lingüistas y antropólogos del Instituto Lingüístico de Verano, establecidos en el municipio de Oxchuc a principios de los años cuarenta, llevaron a cabo una labor de proselitismo religioso que implicó también la ejecución de otro tipo de acciones.[54] Una de ellas, la campaña antialcohólica, logró importantes resultados entre quienes se convirtieron al protestantismo. La lucha contra el alcohol y la labor médico-sanitaria emprendida por los misioneros evangélicos contribuyeron a contrarrestar las prácticas y creencias de la brujería. Asimismo tuvo gran importancia la labor de alfabetización llevada a cabo por el grupo de lingüistas y la elaboración de material didáctico en lengua nativa.[55]

[53] No podían ganar dinero si se quedaban a trabajar las milpas pues solamente se daba una cosecha por año. Por ello debían emigrar a las fincas cafetaleras. Sobre las condiciones de trabajo en éstas véase, Chapman, *op. cit*.

[54] El Instituto Lingüístico de Verano, por invitación del presidente Lázaro Cárdenas (1936), había iniciado el estudio de las lenguas indígenas de México con el propósito de preparar alfabetos y cartillas de alfabetización en lenguas vernáculas. Pero junto a esta labor, la organización evangélica norteamericana se dedicó a la divulgación de sus principios religiosos provocando una fuerte división entre los habitantes de Oxchuc.

[55] Véase Marianna Slocum, "Cultural Changes among the Oxchuc Tzeltals", en: *Estudios antropológicos publicados en homenaje al Dr. Manuel Gamio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1956. También Henning Siverts, *op. cit*., pp. 175-178.

Los programas gubernamentales realizados a través del Centro Coordinador Indigenista establecido en la zona de los Altos de Chiapas (1951), fueron también determinantes en los cambios experimentados entre la población étnica. La enseñanza de nuevas técnicas agrícolas, la organización de campañas sanitarias, la construcción de clínicas, el establecimiento de escuelas, la organización de cooperativas, la apertura de nuevas vías de comunicación, etc., formaban parte de un proyecto de carácter integral. Un grupo de indígenas del propio municipio de Oxchuc fueron capacitados como promotores culturales llevando a cabo la enseñanza en su propia lengua como primer paso hacia la castellanización. Sorprendentemente, la comunidad de Oxchuc fue una de las que se mostró más abierta al cambio.[56] "Es en esta región en donde se ha encontrado mayor anhelo de transformación", señalaba uno de los informes de las autoridades del Centro Coordinador.[57]

Como resultado de los factores anteriormente señalados, a mediados de la década de los años cincuenta, había ya indicios de un proceso de cambio en cuanto a las ideas y patrones de acción tradicionales. La estructura interna fue alterándose y debilitándose, hecho que determinó modificaciones en cuanto a la organización religiosa y política de la comunidad. Asimismo, las concepciones mágico-religiosas relacionadas con la brujería fueron desvaneciéndose conforme se aceptaban y extendían los servicios médicos y el sistema de sanciones derivadas de la posesión de "riquezas" se debilitó.

Sin embargo, este incipiente proceso de cambio en la comunidad de Oxchuc no pudo alcanzar los efectos esperados ante la manifiesta y constante oposición de los ladinos. Ciertamente la posición de privilegio del grupo opresor podía mantenerse solamente si se conservaban las condiciones de subordinación económico-política a la que la comunidad tzeltal había estado sometida por siglos. La falta de medios y el desconocimiento del español habían sido serios obstáculos para que el indígena lograra obtener una posición más equlilibrada en la administración local. Por ello no era de extrañarse que los ladinos llegaran a oponerse al establecimiento de escuelas, ya que como señalaba un finquero: "si los hijos de nuestros mozos llegaran a saber leer y escribir, ya no tendremos gente que trabaje nuestras tierras",[58] o a la labor de los misioneros evangélicos por erradicar el alcoholismo entre los indios ya que representaba para ellos la pérdida de una importante fuente

[56] Sin duda alguna, la aceptación de la escuela fue uno de los pasos más importantes; éstas se establecieron no solamente en la cabecera municipal sino también en los parajes de Cholol, Chaonil, Corralito, Mesbiljá, Puiljá, Pachtontikja, Tzunum y Tzopilja. La matrícula variaba entre 42 y 55 alumnos pero habría que destacar la concurrencia de niñas a estas escuelas. Instituto Nacional Indigenista/Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil. Informe referente a las actividades llevadas a cabo durante los días comprendidos del 15 de noviembre al 15 de diciembre de 1952.

[57] Instituto Nacional Indigenista/Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil. Informes del mes de julio de 1953.

[58] "Testimonio de los promotores", en: *El indigenismo en acción*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1976, p. 161.

de ingresos. En estas circunstancias era evidente que los cambios experimentados en la comunidad de Oxchuc se concentraran únicamente en las formas o en los mecanismos, ya que al mantener los ladinos la estructura de dominación política y económica de la región en sus manos, no era posible otro tipo de transformaciones.

EPÍLOGO

En el umbral de los años sesenta, México avanzaba con paso firme por el camino de la industrialización. El progreso había dado una nueva fisonomía al país; se había dejado atrás la imagen de un México rural y aparecía ante los ojos del mundo como una nación en pleno desarrollo económico. Sin embargo, en este México próspero y moderno, las comunidades indígenas se mantenían ajenas a estos beneficios. El Estado no había logrado disminuir la marginalidad ni las condiciones de desigualdad social de estos grupos étnicos, lo cual impedía el cumplimiento de los anhelos de "progreso" y "civilización" del proyecto modernizador. Es significativo el hecho de que la asimilación fuera mínima y que los límites étnicos permanecieran casi intactos. Se estaba y se está aún, lejos de alcanzar la integración de los grupos étnicos a la sociedad nacional con base en el respeto a su identidad étnica.

FAMILIA Y CONVIVENCIA EN LA CIUDAD DE MÉXICO A FINES DEL SIGLO XVIII*

PILAR GONZALBO AIZPURU
Centro de Estudios Históricos
El Colegio de México

Según el criterio imperante hasta fechas recientes entre historiadores de los siglos XVI al XVIII, la convivencia familiar en la capital del virreinato y en otras ciudades populosas habría adolecido de un desorden extremo, en el que contrastaban la severa observancia de las leyes por parte de los grupos privilegiados y el descuido, la promiscuidad y la irresponsabilidad por parte de los menos favorecidos por la fortuna. Estas contradicciones derivaban de la rígida segregación étnica, de las profundas diferencias sociales y de la imposición de normas diferenciadoras y de difícil o imposible cumplimiento. No hay duda de que esta visión corresponde en parte a lo que hoy nos muestran las fuentes, sobre todo en lo referente a la proliferación de normas inaplicables o contradictorias, pero las distancias entre unos y otros grupos no fueron tan amplias ni el concepto de desorden resulta adecuado al referirse a formas de comportamiento compartidas por la mayor parte de la población (cualesquiera que fueran su origen o componentes étnicos) durante tres centurias.

En los estudios de historia de la familia, como en los de demografía histórica, el prototipo de modelo familiar se ha identificado por contraste entre lo que se considera propio de las familias del "antiguo régimen" y la familia moderna, bien definida por historiadores y demógrafos.[1] Pero el modelo de familia moderna apenas se impuso muy lentamente en distintos países europeos a partir de las últimas décadas del siglo XVII, con ritmos e intensidad muy diferentes según grupos sociales y peculiaridades regionales. En Iberoamérica ni siquiera llegó a triunfar plenamente a lo largo del siglo XIX y esto no significa que antes no existiera ningún modelo ideal o predominante de vida familiar. Sería precipitado calificar de desordenadas las formas familiares previas a la modernidad.

La imposición de la religión cristiana, junto con los decretos canónicos y los

* Agradezco la valiosa colaboración de Cyntia Montero, Gabriela Sánchez Reyes y Flor Trejo, cuya ayuda en los archivos fue fundamental para el desarrollo de este artículo.

[1] Las referencias a Flandrin, Shorter y Laslett nos excusan de entrar en la definición de esta familia moderna que hoy parece estar ya en decadencia en los países desarrollados. En cuanto a textos relativos a la familia novohispana son importantes los de Arrom, Pescador, Seed y Gonzalbo (1998), mencionados en la bibliografía.

rituales litúrgicos, llevó consigo el establecimiento de un modelo de vida familiar que no sólo atañía a la unión sacramental de las parejas mediante el matrimonio, sino que afectaba las relaciones con los hijos y las responsabilidades con los parientes. Puesto que correspondía a principios teológicos y dogmáticos, ese modelo debió haber sido igual en cualquier tiempo y lugar, pero la Iglesia católica, como cualquier otra institución humana, está sujeta a cambios y necesariamente recurre a compromisos de adaptación según las circunstancias; de modo que 300 años de vida bajo el gobierno español y más de 2 000 000 de kilómetros cuadrados de superficie territorial dieron como una de sus consecuencias la implantación de una variedad de modelos de convivencia aceptables por la sociedad y tolerados por las autoridades eclesiásticas. En todo caso, las diferencias entre ciudad y campo, entre los diferentes grupos étnicos y a lo largo de las generaciones, fueron demasiado profundas, tanto que se impone referirse simultáneamente al paradigma único y a la multiplicidad de prácticas, pero, con todo y sus variantes e infracciones, el paradigma existió e incluso las contravenciones más reiteradas se produjeron según ciertas tendencias y no arbitraria y caprichosamente.

La ciudad de México se convirtió en centro de mezclas e influencias diversas y generó formas de convivencia que terminaron por generalizarse entre todos los grupos sociales. En las páginas siguientes pretendo subrayar la forma en que evolucionaron los hábitos de relación de los novohispanos a partir del matrimonio y del establecimiento de comunidades domésticas. Basada en anteriores investigaciones, parto de algunos presupuestos como los siguientes: que las minorías españolas adoptaron nuevas costumbres, los grupos derivados del mestizaje introdujeron hábitos antes desconocidos y la mayoría indígena terminó por asimilar el ejemplo que contemplaba entre sus vecinos. Algunas características de las familias de la capital podrían equipararse a lo que conocemos de otras provincias del imperio español, pero no como regla fija, puesto que ni siquiera en otras ciudades del virreinato de la Nueva España se dieron las mismas formas de comportamiento. Las uniones interraciales fueron más frecuentes en las poblaciones norteñas, el ascenso social de los miembros de las castas fue relativamente común en reales de minas, la presencia de negros y mulatos dependió sobre todo de las economías regionales, las proporciones de celibato y la frecuencia de los nacimientos ilegítimos dependieron mayormente de la fuerza de los controles sociales y de la presencia de ministros de la Iglesia.

Hay rasgos peculiares que permiten apuntar lo que podría considerase como características de las familias novohispanas. Los censos de población y los registros parroquiales proporcionan información valiosa, nunca completa pero sí suficiente para apreciar una especificidad que destaca al ponerla en comparación con otros espacios y tiempos. Como datos significativos podemos avanzar que en la capital y en otras ciudades del virreinato había más mujeres que hombres y existía un considerable porcentaje de célibes, notablemente mayor en el medio femenino. Como consecuencia de estos dos factores era muy elevado el número de mujeres cabeza de familia. Las tasas de ilegitimidad eran muy altas en todos los grupos, tanto si se

comparan con las europeas de la misma época como con las que se producían en el mundo rural novohispano. Las mezclas raciales no pueden cuantificarse por falta de precisión en las fuentes, pero los indicios propician una fuerte presunción de que el mestizaje estuvo generalizado y, lo más notable, que por sí solo no fue causa de marginación o desprecio, al menos hasta bien avanzado el siglo XVIII; el desprestigio alcanzaba a quienes además de ser mestizos eran pobres e ilegítimos. En todo caso, el mestizaje biológico fue acompañado de mutuas influencias culturales y de una convivencia efectiva de todos los grupos étnicos que componían la abigarrada población de las ciudades.

Aunque siempre predominaron las familias nucleares en los hogares urbanos de la Nueva España, junto a ellas habitaron las familias extensas y un importante número de comunidades domésticas complejas, constituidas por varias familias nucleares o no, solitarios agrupados y agregados sin relación de parentesco ni de servidumbre con el cabeza de familia. Fundamentadas en lealtades de linaje, de paisanaje o de solidaridad amistosa, estas comunidades fueron una opción de convivencia a la que recurrieron más de la cuarta parte de los vecinos de la capital.

EL MODELO CRISTIANO Y CASTELLANO

A partir de la conquista, la Nueva España entró en la órbita del imperio español, lo que en el orden jurídico significaba la sumisión a códigos de derecho civil y canónico, y en la vida cotidiana la adopción de las normas de la moral cristiana y los prejuicios y costumbres de la sociedad castellana. Entre la legislación y la práctica siempre se han producido profundas diferencias y las costumbres siempre han sido cambiantes y más o menos flexibles en sociedades vivas y dinámicas. Hablar de códigos implica, por lo tanto, considerar la existencia de infracciones, y referirse a las costumbres exige interpretar el sentido de las transformaciones en los hábitos de convivencia. Es previsible que en toda sociedad se produzcan ocasionales desviaciones de las normas y que existan, incluso permanentemente, impulsos progresistas y reacciones tradicionalistas, en pugna por el dominio de las conciencias. Es lógico que en todos los ámbitos de la geografía novohispana y en todos los niveles de su compleja población se produjeran alguna vez acontecimientos que alteraron las rutinas y sordos enfrentamientos que perturbaran el difícil equilibrio del presunto orden impuesto por el gobierno español.

Pero lo notable, lo que influyó en la formación de la familia como parte de la identidad nacional no fue el impacto de acontecimientos violentos ni el comportamiento marginal de algunos individuos o familias excepcionales, sino los hábitos cotidianos de quienes encontraron la fórmula para ser aceptados por la sociedad sin cumplir rigurosamente las normas establecidas; junto a ellos se dieron variadas interpretaciones de los prejuicios sociales, un desigual aprecio de valores que se suponían universales, y, quizá en primer lugar, los recursos de supervivencia y las estra-

tegias de adaptación a las que recurrieron casi todos los habitantes de las ciudades. Este complejo de creencias y actitudes se expresó de formas diversas y contribuyó a la integración de la cultura novohispana, entendida como forma de vida colectiva mantenida a lo largo de las generaciones; se manifestó en aspectos materiales como la vivienda, la comida o el vestido, encontró sus momentos de expresión lúdica en las fiestas religiosas y civiles, y mostró su capacidad de condolencia con ocasión de catástrofes naturales como epidemias, temblores o inundaciones.

Es claro que uno solo de estos elementos no constituiría la esencia de la identidad; y sería difícil, además de inútil, elegir cuál de ellos podría considerarse esencial. Al referirme a la familia elijo provisionalmente un aspecto de la cultura nacional que ha dejado profundas huellas en el México moderno y que se caracterizó por su irregularidad, su diversidad, su complejidad y sus profundas contradicciones. No es demasiado sorprendente que las contradicciones en las relaciones domésticas fueran toleradas por las autoridades a pesar de que eran bien conocidas. Al fin sólo se trataba de la reproducción de las confrontaciones propias de un sistema basado en las diferencias y en los privilegios, reflejadas en el discreto ambiente de la vida privada en el que la rebeldía no parecía amenazar el prestigio de las instituciones.

Ya que las Leyes de Indias no introdujeron novedades en la legislación relativa a la familia, se aplicaron en América las Siete Partidas y las Leyes de Toro, promulgadas entre los siglos XIII y XV de acuerdo con la sociedad castellana medieval, pero difícilmente adaptables al nuevo mundo. Una vez que se apreció que la legislación difícilmente podría aplicarse, se pudo sustituir por un sistema de valores y normas acorde con la realidad, pero nadie planeó cambiar los modelos, ni tampoco se aplicaron medidas preventivas ni sanciones adecuadas a la frecuencia con la que se cometían infracciones; la solución fue, en la mayoría de los casos, no prestar atención a las irregularidades que no eran denunciadas o que no causaban trastornos considerables; la ley se respetaba, pero no había voluntad para hacerla cumplir. Esta dualidad era precisamente representativa de una manera de ser peculiar del mundo hispánico en general y de la Nueva España en particular. Y aunque las referencias a los valores, los prejuicios y los códigos pueden aplicarse a todo el virreinato, las profundas diferencias entre la vida rural y la urbana justifican que el presente estudio se centre precisamente en la ciudad de México, en donde destacan con mayor nitidez los aspectos de la vida familiar que caracterizan el proceso de formación de una nueva sociedad, teóricamente similar a la española pero prácticamente muy diferente.

EL PRESTIGIO DE LOS MODELOS

El derecho canónico coincidía con el código civil y ambos con las recomendaciones piadosas y con el juicio de la sociedad, en la necesidad de proponer un modelo ideal de familia y en los rasgos esenciales que lo definían. Se trataba, en esencia,

de la familia cristiana, cuyos elementos fundamentales eran aplicables a cualquier ambiente y condición social: la unión sacramental de la pareja como requisito previo a la convivencia conyugal y la formación cristiana de la prole, naturalmente tan numerosa como la naturaleza y la divina providencia lo permitiesen. No se consideraba la presencia de otros parientes ni se determinaban reglas sobre la composición del grupo doméstico. Pero es claro que los otros parientes existían y que el grupo doméstico podía constituirse en muy diversas formas. Estos elementos potencialmente desestabilizadores habrían sido suficientes para romper la pretendida armonía conyugal, pero ni siquiera habría que recurrir a ellos para explicar las variables que convirtieron a la familia del México ilustrado en una entidad plena de antagonismos y confusiones.

La legislación consideraba la posibilidad de que se produjeran situaciones irregulares dentro del patrón ideal y estaban previstos recursos legales de protesta que de ningún modo invalidaban o demeritaban el modelo, sino que reforzaban su universalidad al referirse a vicios en la práctica contrarios al espíritu de la ley. El sacramento del matrimonio establecía entre los contrayentes un vínculo indisoluble, dependiente del cumplimiento de determinados requisitos. No existía verdadero matrimonio sin pleno conocimiento del compromiso contraído, libertad de decisión y voluntad de recibir el sacramento. Si uno de los miembros de la pareja podía demostrar que fue forzado por sus parientes o superiores, o que no estaba en posesión de sus facultades mentales, o que fue víctima de un engaño en la persona del cónyuge, la unión quedaba disuelta, no por quebrantamiento del compromiso sino porque nunca existió. Mientras los impedimentos de consanguinidad o afinidad podían ser sólo impedientes y se remediaban mediante dispensa de la autoridad competente, los que afectaban a la validez del sacramento eran dirimentes. En tales casos, incluso los hijos que pudieran haber nacido de tales uniones resultaban ser ilegítimos, puesto que sus padres nunca estuvieron casados.

Siempre hubo la opción de promover procesos de anulación matrimonial, pero dada la complejidad del procedimiento y el elevado costo de los trámites, fue realmente excepcional, mientras que se procedió con relativa frecuencia a solicitar el divorcio eclesiástico que permitía la separación de los cónyuges sin disolución del vínculo. Podían darse varias razones para justificar la imposibilidad de la convivencia, de modo que se les liberase de la obligación de compartir el mismo domicilio, sin que pudieran contraer nuevo matrimonio. Adulterio, embriaguez, malos tratos y abandono fueron las causas que se mencionaron con mayor frecuencia.

Divorcios y anulaciones se produjeron en una mínima parte de los matrimonios y bien pueden considerarse como las excepciones que confirmarían la regla. Pero el hecho es que la regla no era tan clara como parece, ni tenía las mismas implicaciones según los códigos, ni era idéntica para todos los grupos sociales, ni se interpretó de la misma manera a lo largo de los tres siglos del dominio español, ni se manifestó de la misma manera en ciudades populosas, pequeñas villas, reales de

minas, poblaciones fronterizas o zonas rurales. Frente a la unidad ideal se alzó la diversidad y frente a la sencillez la complejidad. La validez de los matrimonios de derecho natural de los indios durante su "gentilidad", la unión sacramental de quienes consideraban muerto al cónyuge desaparecido en naufragios o escaramuzas, la tolerancia para con los negros que estuvieron casados antes de caer en esclavitud, y el recurso a declaraciones de testigos a falta de documentos que probasen la soltería o viudez de los contrayentes, fueron algunas de las prácticas que violentaban la norma canónica.[2]

En algunos aspectos, la familia rural novohispana, casi exclusivamente indígena, se identificó con el modelo cristiano, más como superviviencia de costumbres prehispánicas que por adopción de las reglas impuestas por la religión de los conquistadores. Los frailes doctrineros celebraban el buen éxito de su predicación, cuando lo que contemplaban podía explicarse sólo como superviviencia de un antiguo patrón de respeto a las autoridades y de intromisión de la comunidad en asuntos familiares. Los pueblos de indios, tanto más apegados a la tradición cuanto más alejados estuvieran de la influencia española, mantenían el respeto a las autoridades locales y el control de los propios vecinos, que pocas parejas se hubieran atrevido a desafiar. En consecuencia, durante más de 200 años, en pueblos de indios y pequeñas comunidades campesinas, el matrimonio fue prácticamente universal y temprano, y los hijos ilegítimos casi inexistentes.[3] Sin embargo, difícilmente se podría asegurar que cumplían las exigencias del derecho canónico, cuando eran los parientes (o casamenteras contratadas para ese objeto) quienes se encargaban de arreglar los matrimonios, cuando se practicaban formas de uniones temporales previas al casamiento solemne y ni siquiera se exigía a los novios que intercambiaran ante el sacerdote las palabras de mutuo compromiso y consentimiento.[4]

También en el campo, los hijos estaban sometidos a la autoridad paterna con mayor docilidad, no se emancipaban hasta tener edad de casarse y de trabajar por sí mismos la parcela de tierra que les correspondiese y escuchaban respetuosamente las recomendaciones de los mayores.

La situación era mucho más compleja en las ciudades, y en particular en la capital de la Nueva España, donde la numerosa población perteneciente a diferentes grupos étnicos compartía tradiciones culturales y hábitos de corresidencia, y a menudo vivía en promiscuidad. El distinto nivel social marcaba algunas diferencias en relación con la vida familiar, pero estas diferencias fácilmente se pueden explicar por el afán de fingir una actitud respetable entre los miembros de la elite más que

[2] Gonzalbo, 1998, pp. 35-91.

[3] Los primeros en llamar la atención acerca de la presencia de un riguroso patrón de cumplimiento de normas familiares en el campo fueron Thomas Calvo y Claude Morin, 1973. Algo similar apreció Herbert Klein, 1986, pp. 273-286.

[4] Peña Montenegro, 1771, p. 364.

por la presunción de que ellos disfrutasen de una convivencia ordenada y armoniosa. La sociedad veía con más respeto las uniones sacramentales que las mantenidas al margen de las leyes; los hijos legítimos gozaban de ventajas por encima de los naturales y los padres procuraban propiciar matrimonios que elevasen o al menos mantuviesen el nivel social y económico de sus vástagos. Pero ni estas prácticas estaban al alcance de todos ni excluían otro tipo de relaciones, más o menos estables, de amancebamiento o concubinato.

La incondicional obediencia de los hijos al padre de familia tampoco era universalmente practicada; cuando la orfandad temprana era común y las ausencias paternas continuas, el sostenimiento de la casa dependía con frecuencia de la madre y no era raro que el padre fuera desconocido. No sólo entre los grupos populares sino también entre las más prominentes familias podían darse alguna o varias de estas circunstancias, además de la frecuencia con que los matrimonios eran arreglados por las respectivas familias sin consultar con la novia. Además, entre los más conspicuos representantes de la elite local podía recurrirse a la temprana emancipación de los hijos para que pudieran administrar bienes heredados o disfrutar beneficios eclesiásticos o cargos públicos. La rebeldía frente a matrimonios impuestos era otra forma de quebrantar la patria potestad, con la complicidad de la Iglesia, cuyos representantes tenían que tomar partido a favor o en contra de los jóvenes inconformes. Entre la imprescindible libertad de los contrayentes y la conveniente sumisión a la voluntad paterna, las autoridades eclesiásticas oscilaron entre la tolerancia y el rigor, se inclinaron a favor de los jóvenes durante los siglos XVI y XVII, y ya en el XVIII optaron por apoyar la autoridad de los mayores.[5]

LA BABEL NOVOHISPANA

La ciudad de México se consideró siempre excesivamente populosa, lo cual no sólo se reflejó en el aspecto cuantitativo sino que tuvo consecuencias en el modo de vida de sus vecinos. La superficie urbana se mantuvo en crecimiento, pero proporcionalmente inferior al incremento de sus habitantes. Una de las consecuencias de este contraste fue que los amplios espacios asignados originalmente como solares para el establecimiento del hogar de los conquistadores y primeros pobladores españoles se fragmentaron y deterioraron, cambiando desde fecha temprana su destino de señoriales viviendas unifamiliares por el de vecindades y locales de negocio. Primero surgieron las accesorias, alquiladas a comerciantes y artesanos,[6] enseguida los cuartos en patios interiores, caballerizas en las que se alojaban algunas familias, entresuelos y covachas, convertidos todos en precarias viviendas sin cocinas ni espacios para el aseo personal o el lavado de la ropa; por fin, como un avance de los

[5] Seed, 1991, pp. 233-240.
[6] Muriel, 1992, pp. 271-272.

criterios urbanísticos modernos, en el siglo XVIII se multiplicaron las construcciones que hoy llamaríamos multifamiliares, diseñadas ya específicamente para que las habitasen numerosos grupos domésticos. Estas construcciones facilitaban la separación espacial de personas de distinta posición social, aunque sin una clara distinción entre zonas distinguidas y miserables. En los mismos barrios y calles, y aun en los mismos edificios, había alojamientos de diferente categoría.

Desde el momento en que los solares se fragmentaron, las viviendas se subdividieron y señores, artesanos, sirvientes y desocupados habitaron los mismos edificios, se propició la nueva forma de convivencia, ajena al orden estamental que se suponía propio de un régimen que establecía, más en teoría que en la práctica, la segregación social. Algunas casas señoriales fueron remodeladas para convertirlas en vecindades, mientras los más encumbrados miembros de la sociedad virreinal aseguraban su aislamiento de gentes consideradas inferiores destinando a sus propios sirvientes y empleados de negocios las áreas más incómodas e insalubres de sus casas, tales como entresuelos, caballerizas, patios interiores y covachas. Las familias medianamente acomodadas establecían sus hogares en los espacios designados como viviendas, compuestas de dos o tres habitaciones y cocina, situadas en la planta superior o con acceso directo desde el zaguán. En los mismos inmuebles había uno o más patios a los que se abrían las puertas de los cuartos, en los que se convivía y se realizaban actividades domésticas, y servicios "comunes" para el desahogo de necesidades fisiológicas. Aunque se llamaban indistintamente cuartos, las construcciones más modernas y de mejor calidad podían contar con dos piezas por cada cuarto e incluso, en algunos casos, pequeños corrales traseros.

En las calles céntricas de la capital, en las que se encontraban los más suntuosos conventos, palacios y los edificios públicos, había también vecindades y jacales,[7] y aun en los mismos inmuebles habitados por la nobleza o destinados al gobierno de la ciudad y del virreinato, se habilitaron locales comerciales y cuartos para alquiler. El padrón de la parroquia del Sagrario en el año 1777 ofrece un completo panorama de las calles, edificios, formas de convivencia y ocupación de los feligreses de la parroquia.[8] Es evidente que la facilidad de comunicación entre individuos de todos los grupos y calidades pudo propiciar el mestizaje.

Tanto la "traza" urbana, asignada originalmente a los españoles, como los barrios de indios que la circundaban crecieron impulsados por la constante llegada de inmigrantes, que ocasionó el desbordamiento en ambos sentidos de las primitivas líneas divisorias. Individuos y familias de cualquier calidad podían instalarse en terrenos que según las ordenanzas no les correspondían. Éste no fue el único ni el primer signo de desorden ya que las irregularidades se manifestaron sobre todo en

[7] Pescador y Fernández Rivera, 1993, pp. 163-196.

[8] El padrón se encuentra en el Archivo General de la Nación de México, colección de micropelículas de la Sociedad Mexicana de Genealogía y Heráldica (reproducción de la colección de la iglesia de los Santos de los últimos días), rollos 34 y 35.

los hábitos de convivencia doméstica y fueron tan frecuentes que llegaron a constituir una forma habitual de comportamiento familiar, habitual a la vez que peculiar y característica del mundo urbano.

Como indicadores precisos de la evolución en las estructuras familiares y en las formas de convivencia buscamos referencias sobre las proporciones de celibato, matrimonio y uniones de amancebamiento o concubinato, la presencia de hijos ilegítimos, la evolución de las uniones entre personas de diferente calidad y los casos en que correspondía a las mujeres encabezar sus hogares.

Los registros de bautizos, matrimonios y defunciones de las parroquias céntricas dan idea de la actitud hacia los sacramentos y, por lo tanto, hacia los modelos prescritos de comportamiento cotidiano.[9] No contamos con padrones de los siglos XVI y XVII, para los que disponemos de algunos libros parroquiales, más o menos completos, y recuentos parciales como el que se realizó a mediados del siglo XVII para identificar a los españoles residentes en la ciudad de México.[10] Conocemos por ellos la elevada proporción de nacimientos ilegítimos registrados en todos los grupos o "calidades" y el escaso apego que manifestaban hacia el matrimonio los españoles varones, muchos de los cuales permanecían indefinidamente solteros y otros contraían matrimonio a edad más tardía que la calculada en los demás grupos. Naturalmente, cuando se casaban lo hacían con españolas más jóvenes, por lo cual la diferencia de edad promedio entre las parejas es de cinco años, en contraste con dos o dos y medio en los demás grupos.[11]

Los matrimonios de las españolas eran generalmente arreglados por su familia y se esperaba de ellas que fueran respetuosas y dóciles, puesto que a su marido le correspondía la autoridad absoluta sobre la esposa y los hijos. Hasta aquí no hay diferencias notables con el modelo de matrimonio del antiguo régimen que imperaba en Europa por la misma época. Las diferencias destacan cuando se toman en cuenta los demás grupos étnicos, la elevada proporción de mujeres que encabezaban sus hogares y la cantidad de personas de cualquier sexo y calidad que sostenían relaciones íntimas duraderas, al margen de la Iglesia. El excedente de población femenina, que era común en las ciudades, agudizaba la situación de desigualdad de oportunidades que dificultaba a las mujeres encontrar pareja dentro de su propia categoría. Aunque se ha mencionado que la opción del convento para las doncellas tenía como utilidad mantener el equilibrio en la proporción de los sexos, lo cierto es que el número de monjas siempre fue insignificante en comparación con

[9] Los registros parroquiales del siglo XVII, consultados para este inciso, corresponden a las parroquias del Sagrario y la Santa Veracruz conservados en el Archivo General de la Nación de México, colección de micropelículas de la Sociedad Mexicana de Genealogía y Heráldica, rollos 645, 674, 966 y 974.

[10] Padrón elaborado por instrucciones del virrey conde de Galve, en 1689, Archivo General de la Nación, México, ramo Reales cédulas duplicadas, volumen 55, fojas 221 a 275. Fue reproducido por J. Ignacio Rubio Mañé, en: *Boletín del Archivo General de la Nación*, segunda serie, tomo VII, núms. 1-2, pp. 7-346.

[11] Pescador, 1992, p. 151.

la población total, y siempre muy inferior al de los varones que se incorporaban a la vida eclesiástica, regular o secular.

Pero lo realmente especial y característico de la población urbana de la Nueva España era la cantidad de grupos domésticos constituidos al margen de las normas civiles y eclesiásticas. Por ello, más significativos que los censos y libros de matrimonios resultan los registros de bautizos, que reflejan, al menos parcialmente, la proporción de uniones ilegítimas.

Mediando el siglo XVII, en dos de las más céntricas parroquias de españoles, la de Asunción Sagrario y la de la Santa Veracruz, de los 28 126 niños bautizados, el promedio de ilegítimos fue 42%. Y si bien proporcionalmente fueron más los ilegítimos de las castas, los españoles no se quedaron atrás, de modo que resultan más cumplidores de las normas los miembros de las castas de la parroquia de la Veracruz que los españoles del Sagrario. En cambio las castas del Sagrario tuvieron mayor tendencia a convivir en situaciones irregulares.[12]

Los indios no deberían haberse registrado en parroquia de españoles y, sin embargo, los bautizos de niños indios eran muy numerosos, de modo que la elevada proporción de ilegítimos indios, entre todos los bautizos, corresponde a su numerosa presencia total, puesto que también los legítimos fueron muchos más que los de los demás grupos. Dentro de su propia calidad, del total de 2 346 niños bautizados en 20 años, 23.6% fueron ilegítimos.[13] Si bien esta proporción es sensiblemente más baja que la de españoles y castas, todavía resulta excesiva para las costumbres de los indios. No es sorpendente que precisamente en las parroquias que no les correspondían registrasen a los ilegítimos, mientras que en sus propias parroquias, donde los párrocos ejercían mayor control y donde se registraban los matrimonios, la presencia de ilegítimos es inferior. Las cifras conocidas de la parroquia de San Sebastián, exclusivamente indígena, por las mismas fechas, indican que de 377 bautizos en siete años, los 41 que se registraron como expósitos o de legitimidad dudosa representan 11% del total.[14] Así quedan situados los indios de los barrios urbanos en un término medio entre la severidad de la vida rural y la despreocupación de españoles y mestizos con los que convivían cercanamente.

La parroquia del Sagrario, la más populosa de la capital, nos ha dejado registros incompletos en los que no podemos deducir el desglose por calidades sino sólo por los dos grandes rubros de españoles y castas, anotados en libros independientes. Por ellos sabemos que de 8 952 niños españoles bautizados desde 1650 hasta 1662, 3 360 fueron ilegítimos, o sea 37.5%. Por los mismos años, de los 10 736 bautizos de las castas, 5 482 equivalente a 51%, eran ilegítimos.

[12] Cifras del padrón mencionado, en AGNM, colección de micropelículas, rollos 34 y 35.

[13] Las cifras totales de indios son: 1 792 legítimos y 554 ilegítimos.

[14] Micropelícula de la Sociedad Mexicana de Genealogía y Heráldica, AGNM, serie OAH, rollos 962 y 992.

Bautizos en la Veracruz,
años 1650 a 1669.
Desglose por calidades

	Ilegítimos		*Legítimos*	
Españoles	1 219	40%	2 426	43%
Grupo mestizo (659 mestizos más 78 castizos)	737	24%	995	18%
Indios	554	18%	1 792	32%
Grupo afromestizo (427 mulatos, 47 moriscos, 40 negros y 21 chinos)	535	18%	374	7%
Total	**3 045**	**100%**	**5 587**	**100%**

Dentro de sus respectivas categorías, los españoles tuvieron 33.4% de ilegítimos; los mestizos y castizos alcanzaron 42.5%, los mulatos 58.8%, y los indios, los más cumplidores de las normas, apenas llegaron a 23.6 por ciento.

Los cambios en las costumbres, a lo largo del tiempo, inclinaron a los vecinos de la ciudad de México a someterse con relativa docilidad a las normas y acercarse así al que hoy conocemos como modelo de familia occidental; sin embargo, todavía en las últimas décadas del siglo XVIII, cuando ya se levantaron los primeros censos, parcialmente conservados, los nacimientos de hijos ilegítimos eran mucho más numerosos que en poblaciones europeas y las proporciones de soltería seguían siendo muy altas para ambos sexos, siempre más para las mujeres, y no sólo entre los españoles.

De los 7 855 adultos varones que se empadronaron en la parroquia del Sagrario en 1777, 40% (3 118) eran solteros; de las 11 241 mujeres adultas registradas por el mismo padrón, 43% eran solteras. La diferencia aún es más notable al considerar cifras absolutas, puesto que el índice de masculinidad resulta de 70 varones por cada 100 mujeres. Claro que siempre debe tomarse en cuenta el margen de error, quizá considerable, derivado del sistemático subregistro de varones ya reconocido en otros censos de la época. Dentro del grupo de los célibes, había 65 solteros por cada 100 de ellas en la misma situación. Y es oportuno advertir que los censos distinguen la situación de doncella (se entiende que virgen) de la de soltera, si bien en este terreno, como en el de las calidades, están muy lejos de ser confiables.[15] En cuanto a la convivencia conyugal ésta no era muy duradera debido a la alta mortalidad y a las prolongadas ausencias de muchos maridos ocupados en el comercio o en busca de fortuna en los reales de minas en los que precisamente el desequilibrio por sexos era de signo contrario, con apreciable mayoría de pobla-

[15] Gonzalbo, 1998, pp. 279-280.

ción masculina. En todos los censos de la ciudad de México, y en particular en el padrón del Sagrario de 1777, las viudas formaban un grupo numeroso, equivalente a 22.7% que, unido al de las doncellas (40%) y solteras (2.2%) casi duplicaba a las casadas (34.6 por ciento).[16]

Mediado el siglo XVIII, cuando se puede afirmar que el patrón de vida propio del virreinato se había consolidado, las costumbres de las familias de la capital alarmaron a las autoridades locales y a las de la metrópoli, que intentaron establecer algún orden en lo que consideraban un inaceptable relajamiento de costumbres.[17] El hecho es que poco a poco se había reducido la proporción de hijos ilegítimos y, por tanto, la de uniones de amancebamiento; pero las costumbres que no parecían escandalosas 100 años atrás, resultaban intolerables a los ojos de los ilustrados.

Proporciones de ilegitimidad, siglo XVIII.
Parroquia de la Santa Veracruz

	Españoles		*Mestizos**		*Indios*		*Mulatos***	
Años	*L*	*Il*	*L*	*Il*	*L*	*Il*	*L*	*Il*
1780	178	41	129	25	83	9	18	10
1781	162	31	97	28	58	13	19	4
1782	154	38	72	32	61	8	12	5
1783	159	30	79	7	70	13	13	2
1784	154	27	85	1	58	7	14	0
1785	170	46	97	16	77	8	17	3
1786	164	55	104	19	68	18	15	7
1787	164	36	98	28	60	12	8	5
1788	163	57	83	28	81	24	5	3
1789	161	54	90	34	75	32	14	4
Total	**1 629**	**415**	**934**	**218**	**691**	**144**	**135**	**43**
Porcentaje de ilegítimos		20.3%		18.9%		17.2%		24.1%

* Se sumaron mestizos y castizos.
** Se integran mulatos, moriscos y pardos.

Paralela a la preocupación por la limpieza de sangre, se intensificó la inquietud por acreditar la legitimidad de los nacimientos, de modo que, en 1775, por decisión del provisor del arzobispado, se exigió a todas las parroquias que se registrasen en libros separados los bautizos de niños ilegítimos, cualquiera que fuera su ca-

[16] Según las cifras del padrón, del total de 11241 adultas, las casadas sumaban 3897, las viudas 2 561, las doncellas 4 528 y las solteras 255.
[17] Gonzalbo, 1998, pp. 223-225.

lidad.[18] Para esa fecha ya era notable el descenso en la ilegitimidad de españoles y castas, que correspondió a un movimiento inverso por parte de los indios. Precisamente este dato de la similitud de comportamiento familiar de todos los grupos es representativo del proceso hacia una identidad propia, al margen de condicionamientos derivados de prejuicios étnicos. Españoles y castas se emparejaron en una forma de comportamiento que resultaba decididamente escandalosa desde el punto de vista de la moral cristiana, pero que la sociedad de la época llegó a aceptar con naturalidad en vista de su frecuencia. Al mismo tiempo, los indios vecinos de la capital se fueron aproximando a estas mismas rutinas, en contraste con la tradicional rigidez de las costumbres rurales de raíz prehispánica. Y el caso es que este nuevo modo de vivir en hogares en los que la pareja no estaba unida mediante un matrimonio solemne, nada tenía que ver con la tradición española del viejo mundo ni con las costumbres indígenas prehispánicas.

UN ESPECIAL MODO DE SER

Entre los elementos determinantes de una cultura han de considerarse aquellos que se refieren a la manera colectiva de ser y sentir en el ámbito de la intimidad. Son también los más duraderos y se reflejan en las relaciones familiares y en las formas de sociabilidad y convivencia. Por ello no es extraño que al realizar comparaciones entre registros parroquiales de los siglos XVII y XVIII no apreciemos diferencias considerables sino lentos movimientos en determinada dirección. Las tendencias seculares en relación con la vida familiar no sufrieron cambios bruscos, pero las variaciones detectadas proporcionan indicadores de la persistencia de ciertas actitudes a la vez que de la adaptación a las exigencias de un modo de vida cada vez más apegado a la evolución de las sociedades europeas, que se anunciaba desde hacía dos siglos pero que en la Nueva España tendría sus manifestaciones propias. Los preceptos tridentinos y las innovaciones de la legislación civil convivieron con reminiscencias medievales y con los proyectos de modernización europeizante de las reformas borbónicas, que pretendieron incidir en la vida familiar. La mezcla de tradición y modernidad confirma la apreciación de la originalidad del modelo novohispano en contraste con lo que sabemos de los países europeos; y esta originalidad afirma la idea de que el patrón de vida urbana en el México virreinal no se limitó a un acomodo temporal a determinadas circunstancias sino que llegó a constituir un modo de vida propio, como uno de los elementos indicadores de identidad.

Nada tiene de extraordinario que las mujeres de la ciudad de México encabezasen más de 30% de los hogares censados en la parroquia del Sagrario. Esta pro-

[18] Anotación en el mes de noviembre de 1775, en el libro de bautizos de la parroquia de la Santa Veracruz. Archivo General de la Nación de México, colección de micropelículas de la Sociedad Mexicana de Genealogía y Heráldica, col. Z.F., rollo 970, vol. 32, p. 4.

porción es similar a la que sabemos que existía en otras latitudes, en sociedades preindustriales. Pero, en todo caso, indica que el supuesto patriarcalismo de la sociedad novohispana no era tan efectivo ni tan generalizado como alguna vez se supuso.[19]

La documentación conservada no permite establecer secuencias seguras y aun menos establecer coeficientes o tasas, pero sí señalar peculiaridades. Los libros parroquiales corresponden a diferentes núcleos de población, ya que durante más de 200 años hubo parroquias separadas para españoles e indios, pero ya en el último tercio del siglo XVIII se integraron de acuerdo con el lugar de residencia, fuera cual fuese su calidad, si bien se conservaron los registros en libros separados. Tampoco se refieren a una población estable de feligreses, puesto que los movimientos migratorios afectaron la población de las parroquias. No podemos, por tanto, equiparar cifras de la segunda mitad del siglo XVII y de la misma etapa del XVIII, pero tampoco hay motivo para desdeñar los documentos disponibles, ya más numerosos y precisos para etapas tardías, por el hecho de no coincidir rigurosamente en límites y calidades. Contamos con censos parciales correspondientes a una primera división de la ciudad en cuarteles (1753), a otra según las circunscripciones parroquiales (1777) y de nuevo conforme a los cuarteles reestructurados (1790). Los límites en cada una de las demarcaciones no coinciden en conteos sucesivos, pero sí las formas de convivencia más representativas. También hay que advertir que ni siquiera podemos confiar en la división por calidades, ya que conocemos declaraciones en que categóricamente se rechaza la validez de tal clasificación. Tampoco confiaban las autoridades civiles, que reprocharon el descuido de los clérigos, hasta que finalmente los eclesiásticos se desentendieron de tan enojosa responsabilidad: en 1815, el arzobispo Pedro José de Fonte declaró categóricamente que no era misión de los párrocos vigilar las calidades de los fieles ni a ellos correspondía dar comprobantes de limpieza de sangre.[20]

Ilegitimidad y mestizaje, dos elementos decisivos en la conformación de las familias urbanas de la Nueva España, no pueden identificarse, ya que las cifras desmienten el prejuicio común de que mestizo equivalía a ilegítimo y viceversa; en todos los grupos se dieron elevadas tasas de ilegitimidad. Los bautizos de hijos naturales, ilegítimos, de padres desconocidos o "hijos de la Iglesia", se registraban en el libro correspondiente a la calidad de la madre, fiados en las declaraciones de los testigos respecto a la del padre. Los ilegítimos españoles corresponden, por tanto, a hijos de madre tenida por española, con padre probablemente de la misma calidad. Y no faltaron personajes distinguidos entre los padrinos de estos niños, como abogados, regidores del Cabildo, clérigos, bachilleres o escribanos.

[19] Hoy sabemos que el patriarcalismo, relacionado también con el machismo, se generalizó en todos los medios más bien a partir del siglo XIX. Stern, 1995, *passim*.

[20] Respuesta del arzobispo a la real cédula dada por Fernando VII el 26 de noviembre de 1814 "a todos los virreyes, capitanes generales, y M.R. Arzobispos y R. Obispos de los dominios de América", en: Konetzke, 1946, pp. 581-586.

No cabe duda de que también en uniones legítimas o ilegítimas se produjo el mestizaje, que quizá nunca podremos conocer puesto que los documentos no lo registraron o al menos no lo hicieron con la fidelidad deseable. Durante los dos primeros siglos era común que ambos cónyuges se asentasen en el libro correspondiente a uno de ellos, no sabemos si con preferencia el varón o la mujer, pero con toda probabilidad dándoles el beneficio de situarlos en la categoría superior. Ya en las últimas décadas del gobierno español, cuando más empeño se ponía en evitar el mestizaje y los registros parroquiales parecen ser algo más confiables, las cifras de exogamia alcanzaban 36 y 41 por ciento entre hombres y mujeres españoles, respectivamente.[21] Consideradas estas proporciones a lo largo de un siglo (de cuatro a cinco generaciones) y sin contar con el incremento, siempre moderado, de nuevos inmigrantes españoles, los blancos "puros" se habrían reducido a 20% del grupo original.

Hay fundados motivos para afirmar que en años anteriores las mezclas raciales alcanzaron proporciones al menos iguales si no más elevadas, puesto que los cruces étnicos preocupaban tan poco que ni siquiera dejaban constancia de ellos en los documentos, salvo contadas excepciones. Y no es irrelevante el hecho de que se produjeran excepciones, porque los registros señalan la diferencia de calidad de los cónyuges cuando a la discordancia en la clasificación étnica se unía la diversidad de posición económica y de reconocimiento social. El término calidad, empleado habitualmente en los documentos, englobaba una serie de criterios entre los que el origen racial era importante, pero no el único elemento a considerar; fortuna, legitimidad, profesión, prestigio y aprecio de la comunidad influían en la consideración y estima que merecían los individuos y sus familias.

En las últimas décadas del siglo XVIII, las orgullosas protestas de pureza de sangre de los criollos no eran escuchadas por las autoridades españolas, que los juzgaban fruto de mezclas sucesivas, como resultado de las cuales y según el criterio ilustrado, los nacidos en América constituían grupos de inferior calidad. La historia da la razón a quienes dudaban de tal pureza, a la vez que se burla de las pretensiones de superioridad de unos individuos sobre otros con fundamento en criterios étnicos que acaso algún día lleguen a desaparecer de nuestro planeta.

BIBLIOGRAFÍA

Arrom, Silvia Marina, *The Women of Mexico City, 1790-1857*, Stanford, Stanford University Press, 1985. También la versión en español, *Las mujeres en la ciudad de México, 1790-1857*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

Calvo, Thomas, *Acatzingo. Demografía de una parroquia mexicana*, México, INAH, 1973.

Flandrin, Jean Louis, *Orígenes de la familia moderna*, Barcelona, Crítica, 1979.

[21] Pescador, 1992, p. 168.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México, 1998.

Klein, Herbert S., "Familia y fertilidad en Amatenango, Chiapas, 1785-1816", en: *Historia Mexicana*, vol. XXXIV:4, núm. 136, abril-junio 1985, pp. 561-609.

Konetzke, Richard, "Documentos para la historia y crítica de los registros parroquiales", en: *Revista de Indias*, vol. VII:3 núm. 25, julio-septiembre, 1946, pp. 580-590.

Laslett, Peter, *Household and Family in Past Time*, Londres, Cambridge University Press, 1972.

Laslett, Peter, Jean Robin y Richard Wall (coeds.), *Family Forms in Historic Europe*, Londres, Cambridge University Press, 1983.

Morin, Claude, *Santa Inés Zacatelco, 1643-1813. Contribución a la demografía histórica del México colonial*, México, UNAM/INAH/SEP, 1973.

Muriel, Josefina, "La habitación plurifamiliar en la ciudad de México", en: *La ciudad y el campo en la historia de México*, 2 vols., México, UNAM, 1992 (vol. I, pp. 267-282).

Peña Montenegro, Alonso de la, *Itinerario para párrocos de indios, en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos, para su buena administración*, Madrid, Oficinas de Pedro Marín, 1771.

Pescador, Juan Javier, *De bautizados a fieles difuntos*, México, El Colegio de México, 1992.

—— y Cecilia Fernández Rivera Río, "Casas, vecindades y jacales. Los espacios domésticos en Santa Catarina, siglo XVIII", en: Rafael Diego-Fernández Sotelo (ed.), *Herencia española en la cultura material de las regiones de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1993, pp. 163-196.

Seed, Patricia, *To Love, Honor and Obey in Colonial Mexico. Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821*, Stanford, Stanford University Press, 1988. También la versión en español, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, México, Alianza/Conaculta, 1991.

Shorter, Edward, *The Making of the Modern Family*, Nueva York, Basic Books Inc Publishers, 1977.

Stern, Steve, *The Secret History of Gender. Women, Men and Power in Late Colonial Mexico*, Chapel Hill y Londres, University of North Carolina Press, 1995.

LA FAMILIA FRENTE A LAS FLUCTUACIONES ECONÓMICAS

LEGITIMIDAD, UNIONES MATRIMONIALES Y ESTABILIDAD EN MINAS GERAIS: SÃO JOÃO DEL REI, SIGLOS XVIII Y XIX*

SILVIA MARIA JARDIM BRÜGGER
FUNREI/UFF/FAPEMIG

PRESENTACIÓN

Este artículo se propone analizar algunas relaciones entre la estabilidad socioeconómica y las relaciones conyugales en la región de São João del Rei, área minera, comercial y productora de alimentos de Minas Gerais, siguiendo los cambios ocurridos a lo largo de los siglos XVIII y la primera mitad del XIX. ¿Cómo se manifestaba el comportamiento conyugal en los índices de bautizos? ¿Acaso sufrió alteraciones de acuerdo con las dinámicas económicas? ¿Cómo respondieron los diferentes grupos sociales, en términos de comportamiento conyugal, a las circunstancias enfrentadas? Estas son algunas cuestiones abordadas que señalan una importante relación entre organización económica y vida familiar. Para este análisis, las fuentes consideradas son los registros parroquiales de bautizos y los procesos de las amonestaciones matrimoniales.

I. CASAMIENTO Y LEGITIMIDAD

Cuando pensamos en los casamientos del Brasil colonial y en el siglo XIX, la primera idea que se nos presenta, normalmente, es la de su extrema escasez; basta que recordemos el trabajo pionero de Maria Beatriz Nizza da Silva,[1] en el cual la autora registra toda una gama de dificultades burocráticas y financieras que impedían, a la mayor parte de la población, tener acceso al casamiento. Posteriormente, esta afirmación la confirmaron trabajos demográficos que, basados, algunos,[2] en registros poblacionales, señalaban la existencia de un significativo porcentaje de hogares dirigidos por mujeres solteras, y otros,[3] sirviéndose de registros parroquiales, in-

* Traducción de José Dimayuga.

[1] Maria Beatriz Nizza da Silva, *Sistema de casamento no Brasil colonial*, São Paulo, T.A., Queiroz/EDUSP, 1984.

[2] Eni de Mesquita Samara, *As mulheres, o poder e a família. São Paulo, século XIX*, São Paulo, Marco Zero, 1989; Maria Odila Silva Dias, *Quotidiano y poder*, São Paulo, Brasiliense, 1984.

[3] Iraci del Nero da Costa, *Vila Rica: População (1719-1826)*, São Paulo, 1979; Donald Ramos,

dicaban elevados índices de ilegitimidad entre los que fueron bautizados. En efecto, estos índices parecían comprobar la escasez de matrimonios aprobados por la iglesia católica, toda vez que mostraban gran parte de nacimientos concebidos al margen de la legalidad de entonces.

A pesar de estas evidencias, algunos autores comenzaron a cuestionar esta afirmación que ya obtenía cierto consenso. Ronaldo Vainfas,[4] trabajando con fuentes inquisitoriales, argumentó que sería difícil imaginar a la Iglesia postridentina, tan empeñada en difundir el sacramento del matrimonio, imponiendo exigencias que, en la práctica, impidieran su generalización. El hecho de que una parte de la población no se casara no representaría, para él, una desvalorización del casamiento, fruto en gran parte de dificultades provenientes de las determinaciones eclesiásticas. Lo que justificaba el alto índice de ilegitimidad observado era la contradicción entre la estabilidad, representada por el casamiento, y la inestabilidad de la vida cotidiana de un gran número de personas.

Sheila de Castro Faria, usando como fuente los libros de registros de ventas y parroquiales, y comparando los datos constatados por ella sobre la región de Campos dos Goitacazes con los indicados en otros trabajos, afirma que los elevados índices de ilegitimidad serían observados, de modo especial, en determinadas regiones, como en los centros urbanos, portuarios y mineros a los que se ha dedicado la mayoría de los trabajos demográficos. Por otro lado, la constitución de una familia era condición necesaria en las zonas agrarias, como en el caso del norte de Río de Janeiro, y el matrimonio legal hacía posible, en la mayoría de las veces, su acceso, acarreando, siempre, una alta taza de legitimidad de los hijos. El casamiento, pues, no sólo era valorado y deseado en cuanto símbolo de estabilidad social, sino que muchas veces era condición de sobrevivencia de las unidades domésticas más pobres.[5]

Por lo que toca a Minas Gerais, como ya indica la propia afirmación de Castro Faria, la escasez de matrimonios católicos ha sido reiterada en diversos trabajos.[6] Esto se explicaría sobre todo por la gran inestabilidad de la actividad minera y por el hecho de que ésta atrajo hacia la región, principalmente, a hombres y sus esclavos.

Donald Ramos, analizando las relaciones familiares en la región de Vila Rica, en el periodo de 1754 a 1838, y basándose en el trabajo de Iraci del Nero da Costa, afirma que:

"A mulher e a família em Vila Rica do Ouro Preto: 1754-1838", en: *História e população. Estudos sobre a América Latina*, São Paulo, ABEP, 1990.

[4] Ronaldo Vainfas, *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*, Río de Janeiro, Campus, 1989.

[5] Sheila de Castro Faria, *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*, Río de Janeiro, Nova Fronteira, 1998.

[6] Iraci del Nero da Costa, *Vila Rica: População (1719-1826)*, São Paulo, 1979; Donald Ramos, "A mulher e a família en Vila Rica do Ouro Preto: 1754-1838", en: *História y população. Estudos sobre a América Latina,* São Paulo, ABEP, 1990.

> Esa relación de ilegitimidad varió normalmente entre un cuarto y la mitad de todos los nacimientos libres de la parroquia de Antonio Dias.[7]

En otro trabajo,[8] Donald Ramos, utilizando registros poblacionales, analiza, para el periodo de 1804 a 1838, cinco distritos de Minas conformados por un centro urbano de producción minera —Ouro Preto—, dos con ocupación agrícola antigua —Cachoeira y Matozinhos— y otros dos recientemente involucrados con la producción agrícola —Ribeirão de Alberto Dias y Capela Nova. Sin embargo, ninguna de estas áreas, según el autor, llegó a tener un porcentaje de casamientos superior a 40% de la población.

Esta afirmación sobre la escasez de los matrimonios en Minas Gerais aparece también en un trabajo sobre la familia de Minas que no se limita al ámbito de la demografía histórica. Se trata del libro de Luciano Figueiredo cuyo título es *Barrocas famílias*.[9] El autor parte del supuesto de que la familia de Minas no estaba preferentemente constituida mediante el sacramento católico y analiza, a través de procesos de inquisiciones eclesiásticas, las vivencias familiares basadas en relaciones de concubinato.

Sin embargo, observamos que gran parte de los trabajos sobre la familia en Minas, sobre todo los demográficos, se han centrado en la región de Vila Rica, como dice Donald Ramos, "el corazón de las Minas de oro portuguesas".[10] Puesto que la minería era vista prácticamente como la única actividad económica de importancia para Minas Gerais, quizá pudiéramos creer que las familias mineras fueran, por excelencia, las representadas en aquella villa. Hoy día, ya no podemos analizar la sociedad de Minas sólo en función de sus núcleos urbanos y de producción minera. Muchos trabajos[11] han demostrado la existencia de actividades de produc-

[7] Donald Ramos, "A mulher e a família em Vila Rica do Ouro Preto: 1754-1838", en: *História y população: Estudos sobre a América Latina*, São Paulo, ABEP, 1990. Esta afirmación se basa en Iraci del Nero Costa, *Vila Rica: População (1719-1826)*, São Paulo, IPE/USP, 1979.

[8] Donald Ramos, "City and Country: The family in Minas Gerais, 1804-1838", en: *Journal of Family History*, 3(4):361-375, Connecticut, Jai Press, 1986.

[9] Luciano Figueredo, *Barrocas famílias: Vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*, São Paulo, Huicitec, 1997.

[10] Donald Ramos, "A mulher e a família em Vila Rica do Ouro Preto: 1754-1838", en: *História e população: estudos sobre a América Latina*, São Paulo, ABEP, 1990; Iraci del Nero da Costa, *Vila Rica: População (1719-1826)*, São Paulo, IPE/USP, 1979.

[11] Roberto Borges Martins, "Minas Gerais, século XIX: Tráfico e o apego á escravidão numa economía não-exportadora", en: *Estudos econômicos*, XIII, núm. 1, 1983; Roberto Borges Martins, *A economia escravista de Minas Gerais no século XIX*, Belo Horizonte, CEDEPLAR/FALE/UFMG, 1980 (Textos para discussão, 10); Douglas Cole Libby, "Novas considerações sobre a protoindustrialização mineira séculos XVIII e XIX", en: *Revista de Departamento de História*, Belo Horizonte, FAFICH-UFMG, núm. 9, 1989; Carla M.C. Almeida, "Minas Gerais de 1750 a 1850: bases da economía e tentativa de periodização", en: *LPH, Revista de História*, Departamento de História da UFOP, núm. 5, 1995; Cláudia M.G. Chaves y Vera Lucia D. Vieira, "Tropas e tropeiros no abastecimento da região mineradora no período de 1693 a 1750", en: *LPH, Revista de História*, Departamento de História da UFOP, núm. 1, vol. 2, 1991;

ción de alimentos y mercantiles, no sólo en el siglo XIX, después de la crisis de la minería, sino al mismo tiempo en el auge de esta actividad. De esta forma, creo que es necesario que los trabajos sobre la familia en Minas traten de tomar en cuenta también esta diversidad. Por eso, centro mi trabajo en la región de São João del Rei, área de explotación minera, en efecto, pero también productora de alimentos y centro mercantil de los más importantes en Minas Gerais.

Utilizaré, en este artículo, una muestra inicial de 1 201 registros de bautizos para el periodo de 1736 y 1740; de 3 189 registros para el intervalo de 1799 a 1806, y de 1 247 registros para los años de 1837 a 1843, todos anotados en libros de la Matriz de Nossa Senhora do Pilar de São João del Rei.[12]

II. LEGITIMIDAD EN SÃO JOÃO DEL REI

Primeramente, me atendré a los datos referentes al periodo entre 1736 y 1740. Del total de los registros recolectados, 380 de ellos son relativos a los bautizos de esclavos adultos y 821 de niños. Analizaré los bautizos de niños, ya que estos posibilitan el estudio del comportamiento conyugal de aquella población. Hay que destacar, sin embargo, que el elevado número de bautizos de esclavos adultos, en este periodo, indica el grado de dinamismo económico de la región, en pleno proceso de expansión de la actividad minera, capaz de garantizar un gran volumen de importación de esclavos africanos.

En relación con los bautizos de niños, los datos parecen, en parte, confirmar el cuadro de escasez de casamientos en Minas Gerais, aunque en una intensidad menor que la encontrada en los trabajos ya mencionados. Del total de 814 niños libres y esclavos bautizados, cuya legitimidad era visible en el documento,[13] 52.33% eran fruto de uniones matrimoniales realizadas según los cánones católicos.

En cuanto a los demás, es interesante que obser vemos con atención la diversidad de clasificaciones presentes en los registros. Los "hijos naturales" constituían 45.21%. Los "expósitos" sumaban 1.72% de los bautizados. Pero, además de estas designaciones frecuentemente encontradas en los registros de bautizos, aparecen unos cuantos casos con distintas clasificaciones, tales como: un hijo de madre casada y padre desconocido; un hijo "bastardo"; un hijo de "padres incógnitos"; un hijo de madre soltera y padre casado; un hijo de madre casada y padre soltero, y un hijo cuya madre mencionó al papá. Me parece interesante pensar en las razones de esta diversidad, aunque se trate de casos aislados.

Angelo Alves Carrara, "Agricultura e pecuária na capitania de Minas Gerais (1674-1807)", Río de Janeiro (tesis de doctorado, UFRJ), 1997, entre otros.

[12] Esta colección de datos se está realizando en conjunto con las profesoras Maria Leônia Chaves de Resende y Maria Teresa Cardoso.

[13] En siete registros de bautizo de niños fue imposible leer la legitimidad debido al estado de deterioro del documento.

Es importante pensar en el significado de una mujer que menciona al padre de su hijo. La forma de la redacción del registro es sintomática:

> (…) bautizó y puso los santos óleos a Eugenio hijo de Damasia Preta Godoi, soltera, de esta parroquia, que mencionó como padre a João da Silva de la parroquia de San Antonio de la villa de San José (…).[14]

Esto indica que el sacerdote acepta como verdad la información de la mujer acerca de la paternidad de su hijo, sin que el padre estuviera presente. Por otro lado, es posible que éste no se haya enterado del nombramiento, ya que vivía en una parroquia distinta de aquella en que se realizó el bautizo y en la cual vivía la madre del niño.

La presencia de padres mencionados por las madres fue detectada también por Sheila de Castro Faria,[15] en registros de bautizos de la parroquia de São Gonçalo do Recôncavo da Guanabara hacia el siglo XVII. Según la autora, esta práctica era el reflejo de un momento en que la tentativa de normatización impuesta por la Iglesia aún no se hacía presente, y desapareció de los registros en el siglo XVIII. Creo que el caso, localizado por mí, de São João del Rei, pudo ser el remanente de una práctica que gradualmente se fue perdiendo, pero que, tal vez, haya perdurado por periodos diferenciados, dependiendo de la región. En Minas, por ejemplo, creo que la creación del obispado de Mariana, en la década de los cuarenta del siglo XVIII, fue un marco importante para una mayor uniformidad en la redacción de los registros parroquiales, al menos en lo que respecta a la legitimidad de los bautizados.[16] Es interesante observar que, además del caso citado, en el que hubo explícita referencia a la mención del padre del niño hecha por la madre, pude localizar también algunos casos en que estaba la indicación de hijo natural con la designación del padre y la madre del bautizado. Sin embargo, no existía una referencia clara sobre si los padres eran simplemente conocidos en público como tales, lo que me parece más probable, o si estaban siendo mencionados por las madres. Estos casos constituían 3.65% de los hijos naturales. Un porcentaje bajo, sin duda, que parecía indicar una práctica que entraba en desuso. En relación con esto, hay que destacar que para los otros dos intervalos de tiempo analizados (1799-1806 y 1837-1843) no se encontraron casos semejantes. Las Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía preveían que:

> (…) cuando el bautizado no sea concebido de legítimo matrimonio, también se declarará en el mismo asiento del libro el nombre de sus padres, si es cosa notoria y sabida,

[14] Libro núm. 2 de bautizos de la Matriz de Nossa Senhora do Pilar, p. 94, Archivo Eclesiástico de la Diócesis de São João del Rei.

[15] Sheila de Castro Faria, *La colônia em movimento: Fortuna e família no cotidiano colonial*, Río de Janeiro, Nova Fronteira, 1998.

[16] Hay que destacar que en los registros por mí recolectados, en el caso del siglo XIX, prácticamente desaparecen estas diversas designaciones, apareciendo sólo hijos naturales, legítimos y expósitos.

y no hubiese escándalo; pero si hay escándalo por declarar el nombre del padre, sólo se declarará el nombre de la madre, si también no hubiese escándalo, ni peligro de haberlo.[17]

Me parece claro que no fue el aumento del escándalo, presente en las relaciones de concubinato, lo que justificó la progresiva desaparición de las referencias a los nombres de los padres de hijos naturales, sino el cambio de la postura de los sacerdotes, que comenzaron a tener más cuidado con las informaciones que registraban y a exigir, como dice Sheila de Castro Faria, "la declaración expresa del padre para el prohijamiento".[18] De esta manera, desaparecieron prácticamente de los registros parroquiales no sólo los padres mencionados por las madres sino también los hijos adulterinos[19] registrados por el párroco de São João del Rei, con evidente desconsideración, al cuidado requerido por las Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía.

Incluso, hay que destacar que la referencia a "padres desconocidos" me parece sugerente; aunque, a primera vista, podríamos entenderla sólo como sinónimo de niño expósito. Pero el hecho de distinguir tal designación puede ser señal de que el abandono no siempre representaba a una comunidad que desconocía a los padres de los niños expósitos. Es decir, los "padres desconocidos" tal vez eran aquellos que en realidad no podían asumir públicamente la paternidad.

Sin embargo, de ahora en adelante, agruparé todos estos casos de hijos concebidos fuera del matrimonio legitimado por la Iglesia, a excepción de los expósitos, como "naturales". Tal procedimiento me parece adecuado para la intención principal de este artículo; cualquiera ha de comprender las formas de relación conyugal en la sociedad sanjuanense de entonces.

Aunque la mayoría de los niños bautizados era producto de uniones legítimas, fue grande el porcentaje de los nacidos fuera de estas relaciones. Pienso que una mejor comprensión de este hecho requiere un análisis comparativo entre los diferentes grupos sociales.

Los datos del cuadro 1 parecen bastante claros; señalan que son las madres libertas y, sobre todo, las esclavas las que poseen la mayor parte de hijos ilegítimos. Entre la población libre, los nacimientos legítimos alcanzan una proporción sorprendente si tomamos en cuenta que estamos analizando una región de producción minera, que, según Sheila de Castro Faria, debería caracterizarse por una mayor inestabilidad de su población y, por lo tanto, por mayores tasas de ilegitimidad. En las parroquias del Santísimo Sacramento y de Santana, ambas de la ciudad de Río de Janeiro, el porcentaje de legitimidad, en el siglo XIX, siempre fue inferior a

[17] *Constituçoes Primeras do Arcebispado da Bahia*, libro primero, título 20, Coimbra, Real Colegio de las Artes de la Compañía de Jesús, 1720. Las cursivas son mías.

[18] Sheila de Castro Faria, *A Colônia em movimento: Fortuna y familia no cotidiano colonial*, Río de Janeiro, Nova Fronteira, 1998, p. 318.

[19] En el periodo de 1799 a 1806, se registraron seis casos de hijos naturales de madres casadas, esto equivale a 0.19% de los bautizos de niños. Entre 1837 y 1843, sólo un caso de este tipo fue registrado, lo que equivaldría a 0.08% de los niños bautizados.

Cuadro 1. Condición legal de madres e infantes, 1736-1740

	Esclava		*Liberta*		*Libre*	
Legítimo	80	21.16%	12	24%	334	86.53%
Natural	297	78.57%	36	72%	41	10.62%
Expósito*	1	0.27%	2	4%	11	2.85%
Total	**378**	**100 %**	**50**	**100%**	**386**	**100 %**

Fuente: registros parroquiales de bautizos de la parroquia de Nossa Senhora do Pilar de São João del Rei, 1736-1740.

* En el caso de los expósitos estoy considerando la condición de las personas que recibieron a los niños en sus casas.

86.53%, observado en São João del Rei. Entre 1825 y 1885, en Santísimo Sacramento, la legitimidad osciló entre 49.89 y 65.8 por ciento; en Santana, entre 57.9 y 70.2 por ciento.[20] En Vila Rica, en 1804, Costa encontró un índice de legitimidad entre los libres de 48%.[21] El índice de legitimidad en São João del Rei parece más cercano al de la parroquia rural de São Salvador de los Campos Goitacazes, que, entre 1748 y 1798, presentó 89.6% de nacimientos legítimos entre los libres.[22] Tal vez esto pueda explicarse por el hecho de que la región de São João del Rei también siempre ha sido un área de producción de alimentos, donde, según Castro Faria, era fundamental el trabajo familiar.

No es fácil analizar la delimitación precisa entre el espacio urbano y el rural en la región. Sin embargo, una aproximación en relación con esto puede intentarse aparte con un análisis de los bautizos realizados en la iglesia parroquial de Nossa Senhora do Pilar de la Vila de São João del Rei. De esta manera, aunque no podamos precisar que todos los bautizos restantes, realizados principalmente en capillas, tuvieron que ver con habitantes del medio rural, podemos definir un perfil del comportamiento conyugal de la población de la Vila.

A partir del cuadro 2, podemos observar claramente que, cuando vemos por separado los datos relativos sólo a la Vila de São João del Rei, la legitimidad disminuyó para todos los grupos sociales. Sin embargo, la mayor concentración de nacimientos legítimos se mantiene entre los libres. Por otro lado, este índice de legitimidad de 76.47%, si lo comparamos con las otras áreas urbanas anteriormente citadas, aún es relativamente alto.

Estos años de 1736 a 1740 marcan también un periodo de auge en la minería, paralelo al desarrollo de actividades mercantiles y de producción de alimentos.

[20] Silvia M.J. Brüger, "Valores e vivências matrimoniais: o triunfo do Discurso Amoroso", Niterói (tesis de maestría, UFF [Universidad Femenina Fluminense]), 1995.

[21] Iraci del Nero da Costa, *Vila Rica: População (1719-1826)*, São Paulo, IPE/USP, 1979.

[22] Sheila de Castro Faria, *A colônia em movimento: Fortuna e família no cotidiano colonial*, Río de Janeiro, Nova Fronteira, 1998.

Cuadro 2. Condición legal de madres e infantes.
Iglesia parroquial de Nossa Senhora do Pilar, 1736-1740

	Esclava		*Liberta*		*Libre*	
Legítimo	24	14.12%	6	18.18%	78	76.47%
Natural	145	85.29%	25	75.76%	19	18.63%
Expósito*	1	0.59%	2	6.06%	5	4.90%
Total	**170**	**100 %**	**33**	**100 %**	**102**	**100 %**

Fuente: registros parroquiales de bautizos de la parroquia de Nossa Senhora do Pilar de São João del Rei, 1736-1740.

* En el caso de los expósitos estoy considerando la condición de las personas que recibieron a los niños en sus casas.

Me parece claro que este índice de legitimidad observado, de cierta forma, establece una relación directa entre expansión económica, estabilidad y matrimonio. Así pues, podemos ponderar que, al menos en la región de São João del Rei, la ocupación efectiva de sus tierras no sólo fue hecha por hombres aventureros y solitarios en busca nomás del enriquecimiento rápido a través de la minería. Si el enriquecimiento formaba parte de los proyectos de estas personas, la búsqueda de estabilidad y la constitución de familias a través del matrimonio no les eran extrañas, por el contrario, representaban la consolidación de aquel objetivo.

Por otro lado, ¿cómo debemos interpretar el índice de ilegitimidad entre la población cautiva? ¿Sería el reflejo de la tan difundida y ya cuestionada "promiscuidad" de los esclavos? Creo que no es necesario que aquí se repita el debate historiográfico sobre el tema. Me parece más interesante argumentar con datos ofrecidos por los mismos registros parroquiales. En primer lugar, el porcentaje de nacimientos legítimos (ya sea 21.16% de toda la región o 14.12% de la villa) no me parece tan bajo si lo comparamos con lo observado en otras regiones, como, por ejemplo, Vila Rica que, en 1804, presentaba sólo 2% de hijos de esclavas casadas según los cánones católicos[23] o la parroquia de São José de la ciudad de Río de Janeiro que, entre 1802 y 1821, presentaba 6.8% de los niños esclavos bautizados, hijos de uniones legitimadas por la Iglesia.[24] Además, hay que considerar que la región de São João del Rei se encontraba en un momento de expansión económica y que, por lo tanto, había una entrada en gran escala de cautivos africanos, como se puede inferir del número de bautizados esclavos adultos en la parroquia. Ahora bien, de los 380 bautizos de esclavos adultos, 82% eran hombres y 17.99% mujeres. Esto nos indica un gran desequilibrio en la relación hombre-mujer entre la población cautiva de la región. También es conveniente destacar que todas las

[23] Donald Ramos, "City and Country: The Family in Minas Gerais, 1804-1838", en: *Journal of Family History*, 3(4):361-375, Connecticut, Jai Press, 1986.

[24] Roberto Guedes Ferreira, "Na pia batismal: Compadrio entre os escravos no Rio de Janeiro, 1802-1821" (proyecto de maestría, UFF), Niterói, 1998.

parejas legítimamente constituidas estaban formadas por cautivos de un mismo propietario, notándose la existencia de obstáculos impuestos por los señores en la realización de matrimonios entre los cautivos de grupos de esclavos diversos, lo que, además, ya se ha observado en otras áreas de la colonia. Esto significa que, en grupos de esclavos pequeños, el acceso al matrimonio era mucho más difícil que en aquéllos mayores. Según Luna y Costa,[25] São João del Rei, en 1718, presentaba un promedio bajo de esclavos por propietario (5.71), siendo que sólo 6.46% de los señores poseían grupos de esclavos con más de 40 cautivos. En este escenario, me parece que el porcentaje de legitimidad observado es bastante significativo; puede expresar, incluso, una valorización, por parte de los esclavos, de los lazos del matrimonio legítimo.

Con relación a la población liberta es conveniente destacar, primero, que las libertas aparecen en una pequeña proporción en relación con el conjunto de madres del periodo (6.14%). Pero ¿cómo se explica el bajo índice de legitimidad presentado, tanto en la villa como en el conjunto de la región, sólo ligeramente superior al de los esclavos? ¿No estaría indicada allí una permanencia de costumbres africanas? En un proyecto de reciente investigación, Sheila de Castro Faria[26] expuso la hipótesis de que existía entre las libertas africanas la opción del no casamiento. Esto se explicaría, según la autora, por la posibilidad de relativa prosperidad de estas mujeres a través del comercio de tabuleiro,* actividad que en África ya era tradicionalmente desempeñada por las mujeres. De esta forma, ellas mantenían un conocimiento propio ligado a este quehacer que les garantizaría mejores oportunidades para prosperar que, por ejemplo, las negras criollas. Así que, si aquellas conseguían prosperar en su condición de solteras, ¿por qué habrían de buscar el matrimonio? Hay que recordar que éste era, sobre todo, un negocio y, como tal, en este caso, podría representar para la mujer liberta sólo la división del patrimonio que ya había conquistado en su estado de soltera. Por eso, quizá se justifique la opción de mantenerse solteras. Esta hipótesis me parece todavía más plausible si consideramos, a pesar de la gran ausencia de esta información en los registros de bautizos, los orígenes de las madres libertas. De los nueve casos en que esta información se presenta, 66.67% son de africanas, tal vez un indicador de su predominio en el conjunto de la población liberta; lo que, por otro lado, parece bastante probable si consideramos la gran proporción de entrada de africanos durante este periodo.

Sin embargo, me parece importante seguir las transformaciones ocurridas en el comportamiento conyugal de estas personas a lo largo de diferentes momentos

[25] F.V. Luna e I.N. Costa, "Demografía histórica de Minas Gerais no periodo colonial", en: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*.

[26] F.V. Luna e I.N. Costa, "A mulher africana: Alforria e formas de sobrevivência (séculos XVII ao XIX)", proyecto de investigación presentado en el Centro de Estudios Afroasiáticos, Niterói, 1999.

* Tabuleiro es el nombre de una especie de charola de madera donde se colocan alimentos de origen africano, tales como cocada, comidas hechas con aceite dendé, etcétera (nota del traductor).

Cuadro 3. Condición legal de madres e infantes, 1799-1806

	Esclava		*Liberta*		*Libre*	
Legítimo	396	39.64%	207	50.36%	1 172	67.39%
Natural	602	60.26%	193	46.96%	374	21.51%
Expósito*	1	0.10%	11	2.68%	193	11.10%
Total	**999**	**100 %**	**411**	**100 %**	**1 739**	**100 %**

Fuente: registros parroquiales de bautizos de la parroquia de Nossa Senhora do Pilar de São João del Rei, 1799-1806.

* En el caso de los expósitos estoy considerando la condición de las personas que recibieron a los niños en sus casas.

de la historia socioeconómica de São João del Rei. Veamos, pues, cómo se presentan los datos relativos a los otros dos periodos que serán analizados.

Entre 1799 y 1806, en el conjunto de la población hubo un ligero crecimiento en el índice de nacimientos legítimos, sumando 56.37% de los bautizados.

Sin embargo, los datos presentan cambios significativos según los diferentes grupos sociales. Por un lado, la legitimidad entre los libres decayó considerablemente, casi 20%. Por el otro, este índice se elevó también de modo revelador entre esclavos y libertos. ¿Cómo explicar estos cambios? Es necesario que tomemos en cuenta aspectos relativos a las dinámicas económicas. El final del siglo XVIII, si no marca la caída total e incluso la involución económica de Minas Gerais, como pretendía la historiografía tradicional,[27] presenta un cuadro de progresiva decadencia en la actividad de la producción minera. Este hecho quizá representó una cierta inestabilidad económica para las personas de entonces. Que quede claro que no hablo de crisis, sino de cierto clima de inseguridad respecto al futuro. Aunque la minería no haya sido la única actividad en boga, principalmente, en la región de São João del Rei, sino que estuvo siempre asociada a la producción de géneros alimenticios y al comercio, fue sin duda el motor de la ocupación de esta zona y la motivación para los que allí intentaban instalarse. Incluso el crecimiento de las otras actividades le debían a ella su impulso. Por lo tanto, la percepción que tuvieron los contemporáneos acerca de la baja de los rendimientos de aquella actividad, quizá les trajo una sensación de inestabilidad que se manifestó también en el comportamiento conyugal de la población. La disminución de la legitimidad entre los libres parece indicar exactamente este sentimiento y, tal vez, la cautela en relación con un futuro aparentemente incierto.

Por otro lado, esta decadencia de la minería quizá representó una disminución, aunque momentánea, de la entrada de cautivos africanos. En este periodo se registraron en la iglesia parroquial de Nossa Senhora do Pilar sólo 14 bautizos de

[27] C. Furtado, *Formação econômica do Brasil*, Río de Janeiro, Editora Fundo de Cultura, 1959; Caio Prado Jr., *Formação do Brasil contemporâneo*, São Paulo, Brasiliense, 1983.

esclavos adultos. Obviamente, esta cifra no representa la totalidad del ingreso de africanos en la región, pero si la comparamos con la cantidad de adultos bautizados en el periodo anteriormente analizado, esta reducción parece significativa. Ahora bien, esto quizá provocó un mayor equilibrio en la relación hombre-mujer, posibilitando un mayor número de matrimonios entre los cautivos. También se puede lanzar la hipótesis, aunque sujeta a una comprobación futura, de que posiblemente hubo una mayor concentración de la propiedad cautiva, que incluso favoreció la realización de casamientos.

Respecto a los libertos, se observa primeramente el crecimiento de la proporción de libertas en relación con la totalidad de las madres (13%); esto indica un aumento de la población liberta paralelamente a la decadencia de la minería. Además de esto, se puede notar también que, entre las libertas, cuyos orígenes fueron especificados en los registros,[28] era casi absoluto el predominio de las criollas negras (98.76%). Ahora bien, si fuera correcta la hipótesis sostenida por Castro Faria de que eran sobre todo las africanas libertas, "enriquecidas" como negras de tabuleiro, las que optaban por no casarse, la mayor presencia de negras criollas también puede explicar el aumento de la legitimidad entre la población liberta.

Cuando observamos sólo las informaciones relativas a los bautizos realizados en la iglesia parroquial de Nossa Senhora do Pilar, la tendencia general se mantiene hacia la población libre y liberta, pero no hacia la esclava.

Cuadro 4. Condición legal de madres e infantes, iglesia parroquial de Nossa Senhora do Pilar, 1799-1806

	Esclava		*Liberta*		*Libre*	
Legítimo	63	18.53%	111	46.44%	274	51.31%
Natural	277	81.47%	121	50.63%	154	28.84%
Expósito	—	—	7	2.93%	106	19.85%
Total	**340**	**100 %**	**239**	**100 %**	**534**	**100 %**

Fuente: registros parroquiales de bautizos de la parroquia de Nossa Senhora do Pilar de São João del Rei, 1799-1806.

* En el caso de los expósitos estoy considerando la condición de las personas que recibieron a los niños en sus casas.

Nuevamente constatamos, en la villa, un menor índice de legitimidad para todos los grupos sociales. En relación con la población libre y liberta se presenta una tendencia semejante a la observada en el conjunto de la región. Es decir, para los libres, la disminución es bastante acentuada, en proporción aún mayor en

[28] De los 411 registros de bautizo de hijos de libertas, 162 informaban sobre el origen de las madres.

la villa, de la legitimidad con relación al periodo anterior. Entre los forros aumenta la legitimidad prácticamente en la misma proporción de lo constatado en el conjunto de la región. Sin embargo, en lo que respecta a la población cautiva, se observa un comportamiento distinto en la villa. Vemos que la legitimidad aumenta, incluso en la villa, en relación con el periodo anterior, pero en una proporción muy inferior a la observada en toda la zona. De una manera general, en las áreas urbanas, suelen predominar grupos de esclavos menores que los del medio rural. Tal vez eso pueda explicar esta diferencia en el comportamiento conyugal de la población cautiva de la villa, tomando en cuenta los obstáculos normalmente impuestos a los casamientos de esclavos pertenecientes a amos diferentes. Por otro lado, también podemos imaginar que los esclavos urbanos, en general portadores de una autonomía mayor en relación con los amos, de modo especial los que trabajaban "por ganancias", tendían a ganar menos con las uniones matrimoniales que los cautivos del medio rural. Para éstos, el casamiento podría posibilitar mayor autonomía, en el sentido de establecer una vivienda separada del grupo de esclavos, y la posibilidad, incluso, de conservar patrones culturales de origen africano;[29] lo que posiblemente los esclavos del medio urbano pudieran proteger sin recurrir al matrimonio.

En el periodo siguiente, entre 1837 y 1843, en relación con el conjunto de la población, el índice de legitimidad no sufrió grandes alteraciones, representando el 55.94% del conjunto de bautizados de la región. Pero, una vez más, es importante un análisis diferenciado entre los grupos sociales.

Cuadro 5. Condición legal de madres e infantes, 1837-1843

	Esclava		*Liberta*		*Libre*	
Legítimo	61	17.58%	15	46.87%	602	72.27%
Natural	286	82.42%	16	50 %	197	23.65%
Expósito	—	—	1	3.13%	34	4.08%
Total	**347**	**100 %**	**32**	**100 %**	**833**	**100 %**

Fuente: registros parroquiales de bautizos de la parroquia de Nossa Senhora do Pilar de São João del Rei, 1837-1843.

* En el caso de los expósitos estoy considerando la condición de las personas que recibieron a los niños en sus casas.

En relación con la población libre, observamos un crecimiento del índice de legitimidad aunque sin alcanzar los niveles presentados a mediados del siglo XVIII. Tal vez esto se explica porque se trata de un momento en el que la minería decayó

[29] Respecto a esto, véase el excelente trabajo de Robert Slenes, *Na senzala uma flor*, Río de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.

de una forma considerable, sólo compensada por las actividades agrícolas y mercantiles. Claro que éstas ya se presentaban de forma relevante en los periodos anteriores, pero ahora se constituían verdaderamente en el apoyo económico de la región, demostrando un crecimiento importante, sobre todo, a partir de la instalación de la corte portuguesa en Río de Janeiro, en 1808. Esta mayor seguridad en términos económicos debió de manifestarse también en la constitución de familias legitimadas por la Iglesia.

El crecimiento económico debió de ser acompañado por una reentrada de africanos a la región, como parece indicarnos el hecho de que Minas haya sido la más grande provincia esclavista del Imperio.[30] Otra vez, esto pudo provocar un mayor desequilibrio en la relación hombre-mujer, dificultó la realización de casamientos y elevó los índices de ilegitimidad entre los esclavos bautizados.

En relación con los libertos, nuevamente vemos disminuir su tamaño en el conjunto de las madres (2.56%), pero creo que podemos afirmar, por lo menos, la conservación del predominio de las criollas en comparación con las africanas. De los 19 registros que informaban el origen de las madres libertas, todas eran criollas negras. Esta presencia mayor de criollas nos puede explicar la conservación, aunque con un ligero decrecimiento, de la tasa de legitimidad entre las libertas.

Cuando analizamos sólo los bautizos realizados en la iglesia parroquial de Nossa Senhora do Pilar, la tendencia general se mantiene en todos los grupos sociales.

Cuadro 6. Condición legal de madres e infantes, Matriz de Nossa Senhora do Pilar, 1837-1843

	Esclava		*Liberta*		*Libre*	
Legítimo	38	14.45%	10	50%	465	72.43%
Natural	225	85.55%	9	45%	150	23.36%
Expósito*	—	—	1	5%	27	4.21%
Total	**263**	**100 %**	**20**	**100%**	**642**	**100 %**

Fuente: registros parroquiales de bautizos de la parroquia de Nossa Senhora do Pilar de São João del Rei, 1837-1843.

* En el caso de los expósitosestoy considerando la condición de las personas que recibieron a los niños en sus casas.

La tendencia observada en el conjunto de la región es la misma constatada en la villa, en relación con todos los grupos sociales. Hay que destacar, sin embargo, que

[30] Roberto Borges Martins, "Minas Gerais, século XIX: tráfico e o apego à escravidão numa economía não-exportadora", en: *Estudos Económicos*, XIII, núm. 1, 1983.

si para la región, considerada como un todo, el índice de legitimidad no retoma el mismo nivel del primer periodo analizado (1736-1740), en la villa el índice se aproxima más al nivel de aquel momento (72.43% entre 1837 y 1843 y 76.47% entre 1736 y 1740). Tal vez esto sea señal de que la recuperación de la estabilidad económica se dio de manera más relevante en la villa que en la región, probablemente en función de la dimensión asumida por la actividad mercantil. Me parece, pues, que fue el paso del siglo XVIII al XIX el momento de mayor inestabilidad económica en la región, reflejándose éste en el patrón conyugal de la población. Por otro lado, esto puede inferirse si observamos el comportamiento del abandono de niños. Entre 1736 y 1740, los expósitos representaban 1.72% de los bautizados; entre 1799 y 1806, 6.51%, y entre 1837 y 1843, 2.89%. Obviamente, el índice de abandono de niños creció en el momento que caractericé como de inestabilidad económica. Con esto, no pretendo establecer una relación directa entre pobreza y abandono, pues creo que son muchas las situaciones que motivan este último y requieren un estudio específico sobre su diversidad. Pero entiendo que la seguridad económica, vinculada a una mayor estabilidad familiar, disminuía el abandono de niños.

Quisiera destacar que soy consciente de que esta vinculación directa entre economía y patrón familiar puede parecer mecanicista. No descarto la posibilidad de otros factores que intervienen en este comportamiento, tales como cuestiones ligadas a la estructura eclesiástica o incluso a la situación política. Pero, por el momento, aún no dispongo de datos que me permitan analizarlas.

También soy consciente de que los datos que ahora presento son todavía provisionales. Sin embargo, puedo argumentar que no fue general ni uniforme, en Minas Gerais, el predominio de uniones no legitimadas por la Iglesia. Con base en los datos hasta ahora trabajados en mi investigación, creo que son inadecuadas las generalizaciones de la población del Minas colonial sobre el poco valor de las uniones matrimoniales legitimadas ante la Iglesia. Muy al contrario, he observado que, incluso en condiciones adversas, el casamiento fue buscado por los sanjuanenses de entonces.

Pero si el casamiento era realmente valorado, falta explicar por qué lo era; o, mejor dicho, qué significaba el casamiento en esa sociedad. Creo que un análisis de una muestra inicial de 101 procesos de amonestaciones matrimoniales del periodo de 1820 a 1850 puede ayudar a esclarecer esta cuestión. Se trata de una fuente riquísima, puesto que los pretendientes, al casarse, tenían que describir prácticamente toda su vida hasta aquel momento, comprobando sus afirmaciones documentalmente o por medio de testigos. Constan, pues, de estos procesos: asientos de bautizos de los novios; registros de defunción de cónyuges ya muertos en el caso de los viudos; cartas de liberación, para los libertos; declaraciones de los novios y de testigos; en caso de impedimento, solicitación justificada de la dispensa del mismo y autorización episcopal.

III. MIGRACIÓN, CASAMIENTO Y ESTABILIDAD

El mulato José Justiniano de Queirós, de 50 años de edad, afirma, en 1838, que quería casarse con Felisberta Correia de Noronha, con la que ya vivía en "amistad ilícita", "no sólo para evitar el escándalo público sino para legitimar los hijos que por desgracia ella tuvo".[31] La legitimación de la prole era, sin duda, un motivo importante, ya que la muerte de los padres podía acarrear alguna dificultad a los hijos en el momento de recibir la herencia. Pero la proximidad de la muerte puede traer también preocupaciones de orden espiritual, como queda explícito en la declaración de Matias de Santa Ana da Conceiçao; afirma que se quiere casar "para vivir y morir en el santo temor de Dios".[32]

Pero, sin duda, el casamiento era fundamentalmente un "negocio",[33] como queda claro en la petición de dispensa por el impedimento de consanguinidad en segundo grado de línea transversal que existía entre Antonio Moreira Coelho y doña Ana Isabel de Meireles. Los primos justifican el deseo de casarse no sólo por el afecto recíproco sino también por razones de orden financiero. Estas razones no sólo son aprobadas sino reiteradas por el vicario general del obispado de Mariana en la concesión de la dispensa del impedimento. Según él:

> (…) la que habla es huérfana de padre y madre, tiene casi todos sus bienes en deudas activas, por eso tiene la necesidad de casarse con una persona capaz de aprovecharlos y con sus fondos propios construir casa, que sea útil a la nación y a ella, el que habla se halla en buena colocación y reputación.[34]

Aunque este caso retrate la realidad de miembros de grupos sociales privilegiados, pues la novia poseía en bienes y deudas cerca de 16 millones de reales, para estas personas el casamiento no sólo representaba estabilidad. El caso anteriormente citado del mulato José Justiniano de Queirós demuestra bien esto. José era pobre, impedido físicamente, y había venido de Bahía a São João del Rei; "mendigando a los fieles, pudo de estas limosnas ahorrar algo y con esto abrió un pequeño negocio".[35] Aunque afirmó que la "amistad ilícita" que mantenía con Felisberta se debía a la "necesidad y desamparo de quien lo tratara". Podemos imaginar que duran-

[31] Proceso de amonestaciones matrimoniales de José Justiniano de Queirós y Felisberta Correia de Noronha, 1838. Archivo eclesiástico de la diócesis de São João del Rei.

[32] Proceso de amonestaciones matrimoniales de Matias de Santa Ana da Conceição y Mércia Joana Francisca da Fé, 1848. Archivo eclesiástico de la diócesis de São João del Rei.

[33] Silvia M.J. Brügger, "Valores e vivências matrimoniais: o triunfo do Discurso Amoroso", Niterói (tesis de maestría, UFF), 1995.

[34] Proceso de amonestaciones matrimoniales de Antonio Moreira Coelho y doña Ana Isabel de Meireles, 1835. Archivo eclesiástico de la diócesis de São João del Rei.

[35] Proceso de amonestaciones matrimoniales de José Justiniano de Queirós y Felisberta Correia de Noronha, 1838. Archivo eclesiástico de la diócesis de São João del Rei.

te el periodo en que José dependió de las limosnas para sobrevivir, la inestabilidad de sus condiciones le impidieron el matrimonio. Finalmente, como él ya había abandonado Bahía en busca de nuevas áreas para mendigar, era posible que, si las limosnas le hubieran escaseado en São João del Rei, él volviera de nuevo a emigrar. El establecimiento de un "pequeño negocio", sin embargo, le permitió conseguir el matrimonio y el asentamiento en la región.

Aunque no siempre el matrimonio implicara una ausencia de movilidad espacial,[36] ésta era mucho más frecuente entre los solteros. Por otro lado, el motivo para emigrar era la búsqueda de condiciones de estabilidad socioeconómica que la mayoría de las veces aparecen asociadas al casamiento, como bien lo demostró, para el siglo XVIII, el trabajo de Sheila de Castro Faria.[37]

En Minas Gerais, el movimiento migratorio parece que fue un fenómeno básicamente masculino. Sobre todo llama la atención el hecho de que, entre los hombres que estaban anunciando su casamiento, casi todos (86.17%), en los procesos de amonestaciones, eran migrantes. Y, más que esto, de entre los migrantes, los portugueses constituían la mayoría (59.26%). Por otro lado, las mujeres eran más sedentarias (91.36% de las novias eran naturales de la misma localidad donde se estaban casando). Este cuadro demuestra que, en ese periodo, eran sobre todo los hombres migrantes los que se casaban con las mujeres de la región, buscando probablemente una inserción en las relaciones familiares y sociales.[38]

Sin embargo, hay que destacar que la migración, normalmente, no era aleatoria. Se puede observar que muchas veces el migrante ya tenía parientes o conocidos en la región hacia la cual se dirigía, lo que también debió de facilitar el acceso al matrimonio.

Además, aunque ésta es una importante área comercial, no deja de ser interesante el hecho de que muchos de estos migrantes estaban vinculados a actividades comerciales. Algunos portugueses, por ejemplo, pasaron algún tiempo como empleados en la ciudad de Río de Janeiro, antes de que se dirigieran a Minas. Muchos mantuvieron esta ocupación en la región, otros consiguieron establecer un negocio propio. Creo que, si en el siglo XVIII la minería atrajo muchas personas hacia la región, ahora era el comercio y éste podría garantizar la estabilidad tan deseada de aquellas personas.

[36] En los mismos procesos matrimoniales pude encontrar ejemplos de casados que vivían separados a causa de la migración del marido, motivada por la búsqueda de mejores condiciones de vida para el sostén de la familia.

[37] Sheila de Castro Faria, *A colônia em movimento: Fortuna e família no cotidiano colonial*, Río de Janeiro, Nova Fronteira, 1998.

[38] Un cuadro semejante observó Sheila de Castro Faria en Campos dos Goitacazes, en el siglo XVIII, y Muriel Nazzari en São Paulo, entre los siglos XVII y XIX, *Cf.*, Sheila de Castro Faria, *A Colônia em movimento: Fortuna e família no cotidiano colonial*, Río de Janeiro, Nova Fronteira, 1998 y Muriel Nazzari, *Disappearance of the Dowry* (*Women, Families, and Social Change in São Paulo, Brazil, 1600-1900*), Stanford, Stanford University Press, 1991.

IV. CONCLUSIÓN

Creo que la idea de una región de producción minera realizada, en el siglo XVIII, básicamente por hombres aventureros sin ningún lazo de familia no corresponde a la realidad. Asimismo, considero que incluso en las áreas de producción minera fue la familia un importante agente de la colonización y que, en el paso del siglo XVIII al XIX, ante los cambios económicos ocurridos en la región, hubo un momento de inestabilidad e incertidumbre que posteriormente apuntó hacia una reconquista de la estabilidad aunque sobre nuevas bases.

El casamiento, en cuanto negocio, era valorado y anhelado porque representaba sobre todo estabilidad. Su mayor o menor presencia entre las personas de determinados grupos sociales, en periodos y/o regiones diferentes, se justifica por los proyectos de vida establecidos ante las diversas condiciones que se presentaban.

FAMILIA, GÉNERO Y CAMBIOS ECONÓMICOS EN BRASIL (1836-1996)*

ENI DE MESQUITA SAMARA**

1. INTRODUCCIÓN

Análisis recientes relativos a la sociedad brasileña contemporánea han destacado cambios importantes en la estructura de la familia con el aumento de las mujeres como jefes de familia, especialmente en el Nordeste. Este "fenómeno", de acuerdo con la literatura, puede ser explicado por razones como la propagación de la pobreza en áreas urbanas y algunos factores demográficos, entre ellos, la diferencia numérica entre los sexos.

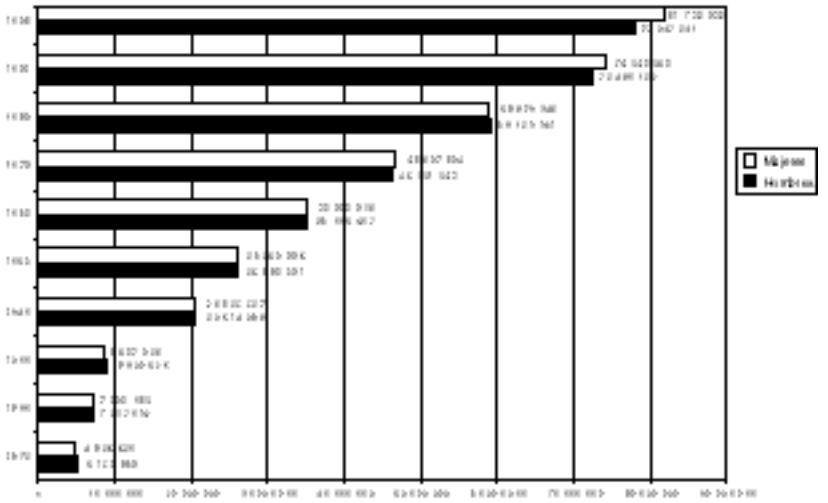
En vista de la relevancia de esa constatación para la comprensión del perfil de la familia brasileña, juzgamos necesario responder algunas preguntas, es decir: en este momento, ¿realmente tenemos una nueva familia en Brasil?, ¿qué transformaciones acontecieron en cuanto al estatus y a la participación de la mujer en el mercado de trabajo que puedan ayudar a explicar ese panorama? ¿Qué variables deben considerarse para explicar hoy esa situación en Brasil?

Sin duda, la naturaleza y complejidad de estas preguntas exige que voltemos hacia el pasado, de modo que visualicemos a lo largo del tiempo lo que realmente ocurrió en la sociedad brasileña con respecto al proceso de formación de familias, el desarrollo económico y el crecimiento poblacional; desafío que pretendemos enfrentar en este trabajo, tomando como base los censos de la población en el periodo de 1836 y 1996.

Del Primer censo general de Brasil, realizado durante el Imperio en 1872, hasta el último conteo estadístico tomado en el año de 1996, verificamos una tendencia constante de aumento de la población femenina en relación con el total de habitantes (véase gráfica 1). Esto, sumado al hecho de que la expectativa de vida de las brasileñas es superior a la de los hombres, ha tenido consecuencias en el mercado matrimonial, alterando, por consiguiente, el cuadro de organización de las familias y domicilios.

* Traducción de José Dimayuga.

** Profesora asociada del Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de São Paulo y directora del Centro de Estudios de Demografía Histórica de América Latina (CEDHAL-USP).



Fuente: *Anuário estatístico do Brasil,* v. 56, Río de Janeiro, IBGE [Instituto Brasileño de Geografía y Estadística], 1996.

Gráfica 1. Población por sexos residente en Brasil (1872-1996).

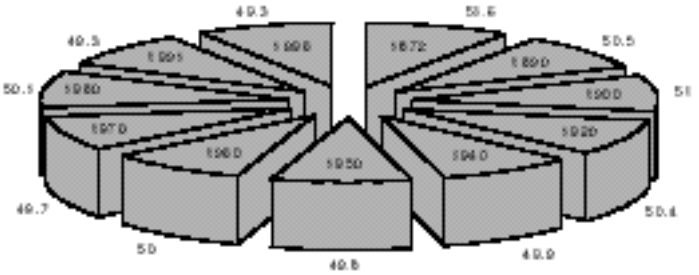
Como podemos observar, en el periodo de 1872 a 1992, el porcentaje de mujeres en relación con el total varió de 48.40 a 50.70 por ciento, con una disminución del número de hombres de 51.60 a 49.30 por ciento (véase gráficas 2 y 3). Antes de 1872 es difícil establecer comparaciones, pues los registros poblacionales están esparcidos de tal manera que es imposible un conteo general de los habitantes.[1] Sin embargo, sabemos por descripciones de viajeros y memorialistas, referentes a los siglos XVI, XVII y XVIII, que la situación era inversa, con predominio de la población masculina. Existen, entretanto, indicios de que el aumento de mujeres blancas es un largo proceso que se inicia al final del periodo colonial; incluso existen datos ya computados que señalan el predominio del sexo femenino en áreas urbanas del sudeste, a partir de esa época.[2]

Hay que considerar también las diferencias estadísticas regionales en un país de tipo continental como Brasil y la migración poblacional, en especial la masculina, hacia las áreas económicamente más atractivas, hecho que ocurrió incontable número de veces a lo largo de los cinco siglos de nuestra historia.

En realidad, todos estos aspectos hay que tomarlos en cuenta al pensar en el proceso de formación de familias en Brasil y en el número de mujeres como je-

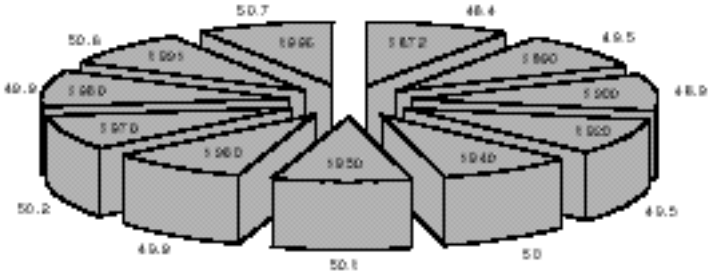
[1] Antes de 1872 la investigación sólo puede ser hecha por localidades en censos manuscritos que no toman en cuenta a Brasil como un todo.

[2] Esta investigación forma parte del proyecto integrado, que actualmente desarrollo, *Género, identidad y representaciones en la América Latina del siglo XIX*, financiado por el CNPq.



Fuente: *Anuário estatístico do Brasil,* v. 56, Río de Janeiro, IBGE, 1996.
Porcentajes calculados con base en el total general de la población por cada año.

Gráfica 2. Población masculina residente en Brasil (1872-1996).



Fuente: *Anuário estatístico do Brasil,* v. 56, Río de Janeiro, IBGE, 1996.
Porcentajes calculados con base en el total general de la población por cada año.

Gráfica 3. Población femenina residente en Brasil (1872-1996).

fes de familia que podemos entender como un "fenómeno" de la sociedad contemporánea, pero con profundas raíces en el periodo colonial, como veremos a continuación.

2. CAMBIOS ECONÓMICOS Y RELACIONES DE GÉNERO

Un primer aspecto, pues, que debe ser considerado es el de los cambios económicos y su interferencia en la organización de las familias así como en las relaciones de género.

En los inicios de los siglos XVI y XVII, la economía de la Colonia estuvo, básicamente, asentada en las plantaciones de caña localizadas en el Nordeste. En los ingenios del mundo rural, las familias de la elite vivían en grandes mansiones, rodeadas de esclavos y dependientes. En las uniones legítimas, el papel de los sexos estaba bien definido por costumbres y tradiciones apoyadas en las leyes. El poder de decisión formal pertenecía al marido, como protector y proveedor de la mujer y de los hijos, tocándole a la esposa el gobierno de la casa y la asistencia moral de la familia.

La patria potestad era, pues, la piedra angular de la familia y emanaba del matrimonio. En Brasil, así como en la sociedad portuguesa, hasta el siglo XIX, el género también ejercía influencia en las relaciones jurídicas y la autoridad del jefe de familia aparece como legítima en la literatura y en los documentos de la época, lo que no significa que estos papeles, necesariamente, debieran existir dentro de la rigidez con que estaban establecidos. Sin embargo, sabemos que a pesar de las variaciones en los modelos familiares, la dominante era la de las familias extensas basadas en las relaciones patriarcales.

Los cambios económicos que ocurren a partir de esa época van a afectar al conjunto de la sociedad y a provocar alteraciones en el estilo de vida de sus habitantes. El descubrimiento de las minas de oro en la década de 1690 constituyó un polo nuevo de colonización; el eje económico, antes localizado en el Nordeste, se traslada hacia el Sur. Con una vida urbana más intensa, la región minera atrajo personas en busca de enriquecimiento y de aventura, canalizando el tráfico de esclavos durante el siglo XVIII. La sociedad que allí se formó era una mezcla de razas y orígenes diversos, y, por tanto, más difícil de ser controlada a pesar de las tentativas de la Iglesia y de la Corona portuguesa. El número de célibes era alto, proliferaban los concubinatos y la ilegitimidad era común. Había mujeres que ejercían actividades económicas fuera del ámbito doméstico y las solteras con prole natural eran jefes de familia. En estas situaciones no era fácil, para los poderes constituidos, tratar de fijar los patrones impuestos por la colonización, ya que no eran seguidos por la mayor parte de la población.

En el siglo XVIII, la situación era semejante en las áreas más pobres del Sur, que gravitaban en torno de las minas como la Capitanía de São Paulo, con núcleos urbanos en crecimiento y una vida rural más modesta que la del Nordeste. En los ingenios de caña paulista, los grupos de esclavos eran menores. Así que, por la falta

del brazo esclavo, los labradores empobrecidos trabajaban la tierra con sus familias y aceptaban miembros auxiliares para que ayudaran en la faena diaria. En el medio urbano, pequeños negocios y una gama variada de servicios ligados al abastecimiento ofrecían oportunidades a la población desvinculada del sector exportador. Esto favoreció la actuación de las mujeres trabajadoras que estaban presentes por todas partes y ocupaban los espacios que eran abandonados debido a la migración masculina y a la falta de esclavos. Sin duda, todo esto alteró el cuadro de la organización familiar y de las relaciones de género.

Contemplar este proceso significa entender que, a pesar del menosprecio que existía en relación con la producción y el comercio de los géneros alimenticios, la economía mercantil implantada en la colonia necesitaba del soporte interno, con la creación de polos regionales. Y, del mismo modo, es importante resaltar que las jerarquías propias de las sociedades esclavistas, e inherentes a los grupos dominantes, muchas veces eran inaccesibles para las otras categorías sociales, lo que generaba una multiplicidad de modelos familiares y de comportamientos.

Así, especialmente en el medio urbano, los papeles informales, aunque no oficialmente reconocidos y poco valorados, integraban la vida cotidiana; servían incluso para desmitificar, en el sistema patriarcal brasileño, el papel reservado a los sexos y a la rígida división de tareas y obligaciones.

Estos cambios se acentuaron a lo largo del siglo XIX con el desarrollo económico en el Sur del país, favorecido por el cultivo del café. Ocurrieron, además, modificaciones políticas importantes (la independencia en 1822 y la república en 1889) y alteraciones en el sistema de mano de obra con la abolición de la esclavitud (1888) y la entrada de inmigrantes. Las consecuencias de todo esto se sintieron en la distribución espacial de la población brasileña y también en el mercado de trabajo.

Todo esto provocó que, especialmente en la segunda mitad del siglo XIX, se abrieran nuevas oportunidades de empleo en la industria naciente y en la burocracia, y las mujeres ocuparon una parte de ese mercado.[3] Sin embargo, ¿cuál es la representatividad de esa inserción femenina con respecto a los cambios efectivos en su condición, especialmente en lo que se refiere a la autonomía en la dirección de familias y negocios?

La política desarrollada por la elite cafetera paulista que estimulaba y promovía intensamente la inmigración, en proporciones superiores a las posibilidades de ocupación en el campo, favoreció el crecimiento de la población urbana. La presencia de trabajadores pobres, inmigrantes y nacionales excedía las necesidades del mercado; esto ocasionó, pues, formas múltiples de trabajo a domicilio, tanto fijo como temporal. Estas ocupaciones se expandieron no sólo debido a la imposibilidad de absorción por el mercado de trabajo, sino que también estuvieron ligadas a la opción de los trabajadores que no deseaban incorporarse a las actividades asala-

[3] Véase June Hahner, *Emancipating the Female Sex, the Struggle for Women's Rights in Brazil: 1850-1940*, Durham, Duke University Press, 1990.

riadas. Esas formas de organización también fueron alternativas importantes de ocupación para las mujeres, ya que permitían la combinación de actividades domésticas con el trabajo remunerado.[4]

Como se puede ver, incluso con la incorporación masiva de las mujeres solteras y jóvenes en el universo fabril, el trabajo domiciliario siguió permitiendo que las casadas contribuyeran para el ingreso familiar sin que dejaran de ejercer las funciones básicas de madres y amas de casa para las que fueron socializadas y educadas.

Aun en esta fase, podemos notar que, a pesar de la república y de los cambios que estaban ocurriendo, la vida siguió girando en torno a la familia y la legislación reforzó, una vez más, el privilegio masculino. El marido continuaba, legalmente, con la designación de jefe de familia, como en el viejo Código Filipino, compilado en Portugal en 1603. El Código Civil de 1916 reconoció y legitimó la supremacía masculina; limitó el acceso femenino al empleo y a la propiedad. Incluso, las mujeres eran legalmente incapacitadas y sólo en ausencia del marido podían asumir la dirección de la familia.

Las mujeres de la elite y de la clase media urbana también sintieron algunas señales de cambio. A principios del siglo XX, las mujeres profesionistas fueron gradualmente ocupando espacios; algunas aparecieron trabajando en el área de la Física, del Derecho, de la Farmacéutica y de la Arquitectura.[5] En ese lapso, hasta 1930, la representación femenina en los cursos superiores fue bastante escasa; se concentró, sobre todo, en la facultades de Farmacéutica y, en segundo lugar, en las de Medicina y Odontología. La mayor concentración femenina en estas ramas de la enseñanza, en particular la rama farmacéutica, puede explicarse por el proceso de desvalorización social que sufrió la profesión de farmacéutico.[6]

Por otro lado, no podemos olvidar que la expansión del mercado de trabajo industrial brasileño contó con la participación significativa de la mujer. La mayor parte de mano de obra de la industria textil era femenina. La mujer inició, pues, su participación en la industria, en un nivel de trabajo no calificado y, básicamente, en la industria textil. Hacia la década de los cuarenta, por ejemplo, la tasa de ocupación de la población económicamente activa, es decir, de las mujeres con más de 15 años, era de 13 y 20 por ciento, según los censos realizados en ese periodo.[7]

El aumento de la participación femenina en el mercado de trabajo formal es un proceso que, a lo largo del siglo XX se fue acentuando; pero hay que considerar siempre la inserción en los sectores informales y la importancia del trabajo domiciliario que contribuye al presupuesto familiar, pero que no aparece registrado.

[4] Véase Eni de Mesquita Samara y Maria Izilda Matos, "Manos femeninas: trabajo y resistencia de las mujeres brasileñas", en: Michelle Pierrot (ed.), *Historia de las mujeres. El siglo XX*, v. 5, pp. 709-718.

[5] Al respecto, véase June Hahner, *op. cit.*, p. 81 en adelante.

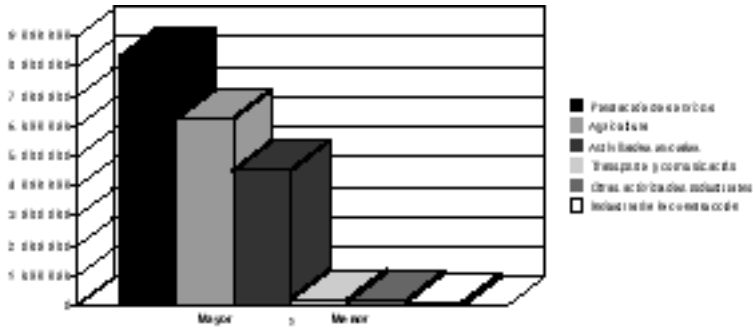
[6] Heleieth Saffioti, *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*, Petrópolis, Vozes, 1976, p. 219.

[7] Sobre este asunto, véase Eva Alterman Blay, *Trabalho domesticado: a mulher na indústria paulista*, São Paulo, Atica, 1978, pp. 135-192.

Este hecho se refleja estadísticamente cuando analizamos los datos generales referentes a las profesiones en los censos brasileños, donde la mayoría del sexo femenino, por dicho motivo, aparece sin profesión, asunto que trataremos a continuación y que también debe relacionarse con las categorías profesionales que están incluidas en las estadísticas oficiales. Y éste es, pues, en nuestra opinión, un segundo aspecto que hay que considerar para un análisis.

Según la *Pesquisa nacional* realizada en 1995, las mujeres representaban 39.88% del número total de 69 628 608 individuos con ocupaciones formales. De este total, 27 765 299 mujeres trabajadoras estaban distribuidas en las siguientes actividades sociales (16.30%). En los sectores donde la participación femenina era menor, tenemos el siguiente cuadro: transporte y comunicación (0.78%); actividades industriales (0.52%), e industria de construcción (0.37%)[8] (véase gráfica 4).

Este panorama muestra algunas diferencias si obervamos con más cuidado los datos que se refieren a algunas áreas específicas. En São Paulo, por ejemplo, don-



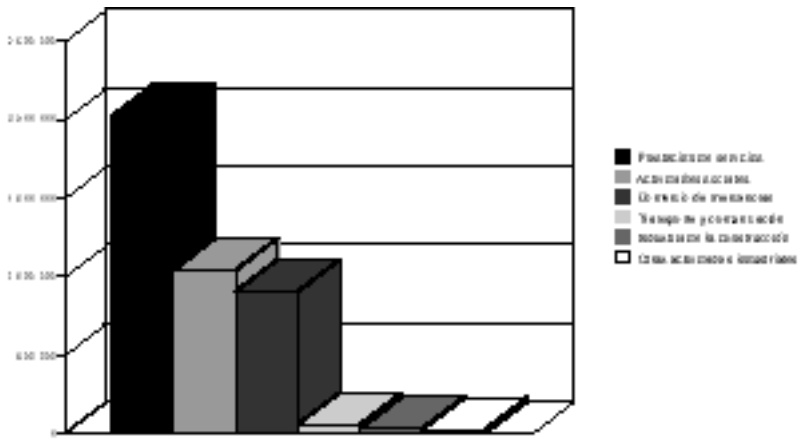
Fuente: *Pesquisa nacional por amostra em domicílios* [Investigación nacional por muestra en domicilios], Río de Janeiro, IBGE, 1995, p. 32.

Gráfica 4. Ramas de actividades del trabajo formal con mayores y menores participaciones femeninas (Brasil, 1995).

de el número total de mujeres con ocupación era de 5 907 365 y el de hombres 9 246 185, la distribución en los sectores era un poco diferente. La ocupación principal continuó siendo la prestación de servicios (34.37%); la seguían las actividades sociales (17.62%) y el comercio de mercancías (15.30%), y el sector agrícola ya no aparece entre las actividades principales como en el resto de Brasil[9] (véase gráfica 5).

Aquí también es importante destacar que, sólo a partir de estas categorías profesionales establecidas en la Pesquisa nacional de 1995, resulta difícil contabilizar

[8] *Anuário estatístico do Brasil*, v. 56, Río de Janeiro, IBGE, 1996.
[9] *Ibid*.



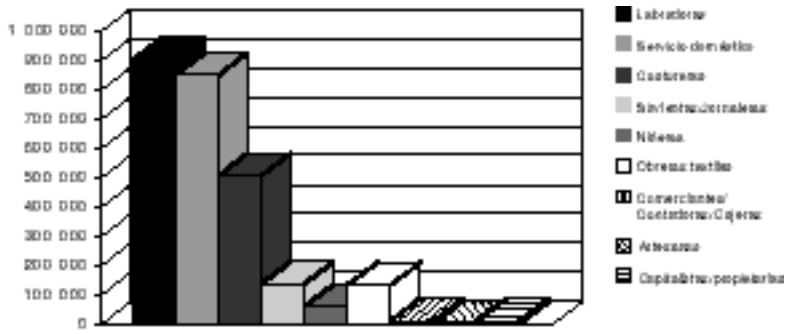
Fuente: *Pesquisa nacional por amostra em domicílios* [Investigación nacional por muestra en domicilios], Río de Janeiro, IBGE, 1995, p. 32.

Gráfica 5. Ramas de actividades del trabajo formal con mayores y menores participaciones femeninas (São Paulo, 1995).

Cuadro 1. Ocupaciones por género (Brasil, 1872)

Profesiones	*Hombres*	*%*	*Mujeres*	*%*	*Total*	*%*
Sin profesión	1 984 053	20.44	2 188 061	22.55	4 172 114	42.99
Labradores	2 131 830	21.97	905 636	9.33	3 037 466	31.30
Servicio doméstico	196 784	2.03	848 831	8.75	1 045 615	10.77
Costureras	—	—	506 450	5.22	506 450	5.22
Jornaleros	274 217	2.83	135 455	1.40	409 672	4.22
Niñeros	147 443	1.52	58 689	0.60	206 132	2.12
Trabajadores textiles	6 313	0.07	133 029	1.37	139 342	1.44
Comerciantes/contadores/ cajeros	93 577	0.96	8 556	0.09	102 133	1.05
Artesanos	36 906	0.38	4 297	0.04	41 203	0.42
Capitalistas/propietarios	23 140	0.24	8 723	0.09	31 863	0.33
Talabarteros	5 612	0.06	15	0.00	5 627	0.06
Profesores/hombres de letras	1 307	0.01	2 218	0.02	3 525	0.04
Boneteros	1 711	0.02	219	0.00	1 930	0.02
Parteros	50	0.00	1 147	0.01	1 197	0.01
Tintoreros	422	0.00	127	0.00	549	0.01
Religiosos (regulares)	107	0.00	286	0.00	393	0.00
Total	**4 903 472**	**50.53**	**4 801 739**	**49.47**	**9 705 211**	**100.00**

Fuente: *Recenseamento da população do Império do Brazil* [Censo de población del Imperio de Brasil], 1872.



Fuente: *Recenseamento da população do Império do Brazil* [Censo de población del Imperio de Brasil], 1872.

Gráfica 6. Principales ocupaciones femeninas (Brasil, 1872)

la participación femenina real en el actual mercado de trabajo brasileño, puesto que muchas mujeres aún ocupan, como en el pasado, una parte del mercado informal.

Por otro lado, la actuación de las mujeres en el mercado de trabajo, durante el siglo XX, se caracteriza, sobre todo, por su inserción en actividades que no aparecían en los siglos anteriores. En esta lista se encuentra, pues, la prestación de servicios (mujeres médicos, abogadas, dentistas, empleadas públicas, entre otras) y varias ocupaciones en diferentes ramas de la industria.

En los siglos anteriores, la mayoría de las mujeres trabajadoras aparecían en las llamadas actividades femeninas tradicionales, marginales en el proceso de producción, y eran remuneradas por debajo del patrón de salarios de los hombres en la misma función. El primer censo general de Brasil, realizado en el Imperio en 1872, muestra esa sectorización de actividades por género, predominando entre las mujeres las labradoras, las costureras y las de servicios domésticos (véase cuadro 1 y gráfica 6). También pudimos verificar que entre los artesanos la mayoría era del sexo masculino, 36 906 (0.38%) contra 4 297 mujeres (0.04%), y entre los propietarios, 23 140 (0.24%) eran hombres y 8 723 (0.09%) mujeres. Igualmente, en las funciones de comerciantes, contadores y cajeros, los números variaban de 93 577 (0.96%) para los hombres y 8 556 (0.09%) para el sexo femenino.

Esto indica que el género era un factor determinante en la ocupación desempeñada, pero que la presencia de las mujeres en el mercado de trabajo era sobresaliente si consideramos las ramas específicas de las actividades así como del sector informal. Añádase a esto el hecho de que en 1872, entre el total de habitantes con ocupaciones en el mercado formal (5 758 364), las mujeres representaban 26.36% de la fuerza de trabajo, con números muy cercanos a los del sexo masculino (31.62 por ciento).[10]

[10] *Ibid.*

Al final del Imperio ya es posible percibir que estaban ocurriendo cambios demográficos y económicos, que tuvieron inicio en 1822, con la emancipación política de Brasil, que trajo un proceso de transformaciones. Además, la expansión del cultivo del café en el Sur, la abolición del tráfico de esclavos y la inmigración fueron factores determinantes para la configuración del mercado de trabajo libre, especialmente después de 1850.

Fue en este contexto, a lo largo del siglo XIX, donde las relaciones sociales y de género fueron cambiando con una mayor presencia femenina en el mercado del trabajo, la industrialización y la urbanización. Todo esto indica, pues, que la actual configuración de la familia brasileña es el resultado de un proceso que tiene sus raíces al final del periodo colonial y que en muchos aspectos muestra más semejanzas que diferencias, como veremos a continuación.

4. GÉNERO Y FAMILIA

Las últimas estadísticas del IBGE muestran que hoy, en Brasil, predominan las familias nucleares (75.93% en 1991), con pocos integrantes, especialmente en las áreas urbanas (véase los cuadros 2 y 3).

Este cuadro, sin embargo, no presenta grandes diferencias con los datos disponibles sobre la familia brasileña en el pasado. Las comparaciones sólo son posibles para algunas áreas específicas en algunos años, donde existen estadísticas con base en los censos manuscritos.

Es el caso de la ciudad de São Paulo en el año de 1836, donde predominaban las familias nucleares, 523 (35.4%) y el número medio de habitantes por domicilio era entre uno y cuatro elementos en su mayoría, excepto las familias "aumentadas" con muchos esclavos y mayor cantidad de componentes. Esto significa que eran más comunes las familias con estructuras más simples y pocos integrantes.

Haciendo un cuadro general de la familia paulista, constatamos que las "extensas" o las de tipo "patriarcal" eran sólo una de las formas de organización familiar y no llegaban a representar 26% de los hogares. En los demás, es decir, en 74%

Cuadro 2. Tipo de familia por domicilios particulares (Brasil, 1991)

Tipo	*Número de familias*	*%*
Nuclear	24 613 556	75.93
Extendida	6 719 093	20.72
Compuesta	1 082 409	3.39
Total	**32 415 058**	**100**

Fuente: *Sistema IBGE de recuperação automática,* Sidra 97.

Cuadro 3. Tamaño medio de la familia en Brasil (1996)

Región metropolitana	*Número de personas*
Belém	4.47
Belo Horizonte	3.80
Curitiba	3.68
Fortaleza	4.38
Porto Alegre	3.36
Recife	4.06
Río de Janeiro	3.40
Salvador	4.02
São Paulo	3.70

Fuente: *Sistema IBGE de Recuperação automática,* Sidra 97.

de las casas, predominaban otras formas de composición; esto significa que las familias "extensas" eran más comunes entre la elite propietaria (véase cuadro 4).

Esto, sin duda, nos muestra que, al menos respecto a la estructura y al número promedio de componentes, la familia brasileña no presentó grandes transformaciones; cabe preguntarnos si acaso no estamos concibiendo una imagen nueva de la familia con base en un presupuesto modelo familiar del pasado, o sea, el de la familia "extensa" de tipo patriarcal.

Analizando incluso la estructura de los domicilios, a partir de informaciones de los censos, podemos establecer, también, relaciones respecto a la posición y papeles de los géneros en la familia.

En el último censo analizado en Brasil (1991), verificamos que el liderazgo de los hogares está mayoritariamente en manos de los hombres (28 440 447-81.88%) en relación con los 6 294 268 (18.12%) dirigidos por las mujeres. Significativa diferencia entre estas cifras aparece en la franja de edades que va de los 35 a los 59

Cuadro 4. Estructura de las familias y domicilios en la ciudad de São Paulo (1836).

Categoría	*Total*	*%*	*% acumulado*
Singulares	161	10.6	10.6
Inconexos	420	27.7	38.3
Nucleares	523	35.4	72.8
Extensos	18	1.2	74
Aumentados	382	25.2	99.2
Fraternos	12	0.8	100
Total general	**1 516**	**100**	**100**

Fuente: DAESP. *Maços de população* [Conjuntos de población] (ms.), Capital, 1836. Documento 37 A.

años, donde el sexo masculino tiene 41.19% y el femenino, 8.96% (véase cuadro 5 y gráfica 7).

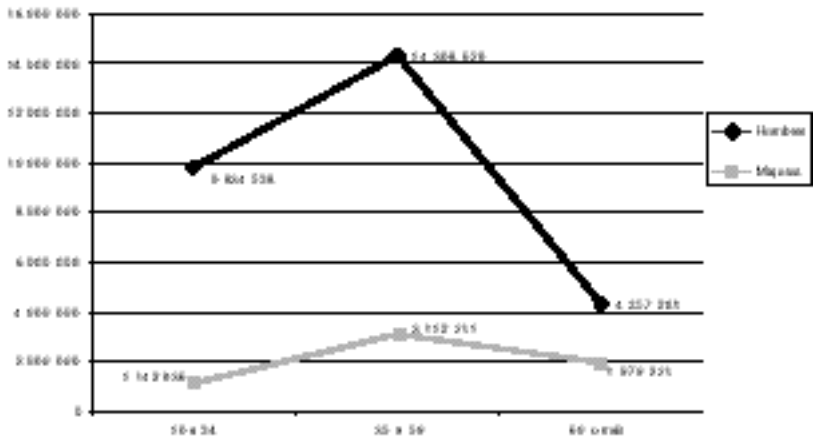
En la segunda mitad del siglo XIX, los datos recolectados en el censo de 1872 muestran que, en general, en las regiones económicas examinadas, aproximadamente 30% de las mujeres eran jefes de familia y mantenían a sus familias,[11] principalmente entre las edades de los 35 y los 59 años. Los hombres, a su vez, continuaban encabezando la cifra de jefes de familia en todas la edades, con una mayor diferencia en la franja de edades que va de los 10 a los 34 años (véase el cuadro 6

Cuadro 5. Jefes de familia por edad y sexo
(Censo de 1991)

Edad	*Hombres*	*%**	*Mujeres*	*%**	*Total General*
10 a 34	9 774 538	28.14	1 142 836	3.29	10 917 374
35 a 59	14 308 628	41.19	3 112 211	8.96	17 420 839
60 o más	4 357 281	12.54	2 039 221	5.87	6 396 502
Total	**28 440 447**	**81.87**	**6 294 268**	**18.12**	**34 734 715**

Fuente: *Anuário estatístico do Brasil* [Anuario estadístico de Brasil], v. 51, Río de Janeiro, IBGE, 1991, p. 213.

* Porcentajes calculados a partir del total general.



Fuente: *Anuário estatístico do Brasil* [Anuario estadístico de Brasil], v. 51, Río de Janeiro, IBGE, 1991, p. 213.

Gráfica 7. Jefes de domicilio en Brasil según la edad y el sexo (1991)

[11] *Ibid.*

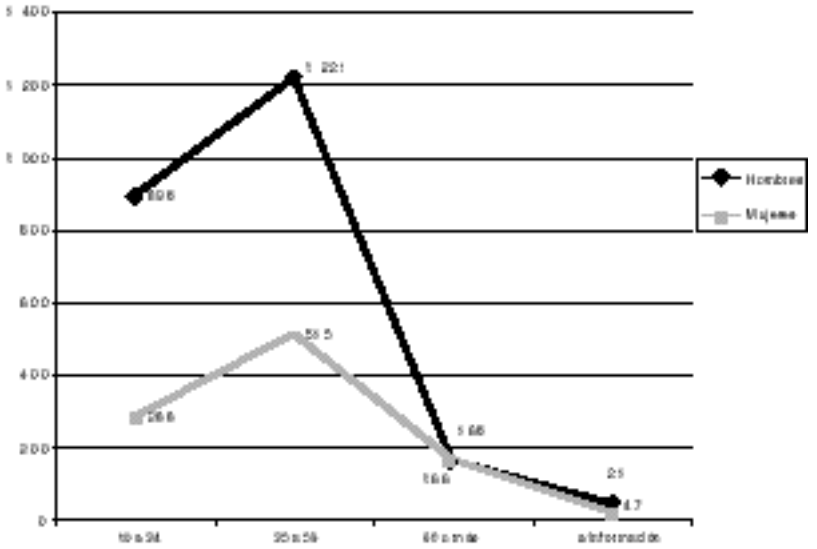
Cuadro 6. Jefes de familia en Brasil según la edad y el sexo
(Censo de 1872)

Edad	*Hombres*	*%*	*Mujeres*	*%*	*Total General*	*%*
10 a 34	898	27.02	288	8.66	1 186	35.68
35 a 59	1 221	36.73	515	15.49	1 736	52.23
60 o más	166	4.99	168	5.05	334	10.05
S/información	47	1.41	21	0.63	68	2.05
Total	**2 332**	**70.15**	**992**	**29.84**	**3 324**	**100**

Fuente: *Recenseamento da população do Império do Brazil* [Censo de población del Imperio de Brasil], 1872.

y la gráfica 8). Los resultados generales encontrados para el año de 1872 (29.84%) son comparables, pues, a las estadísticas regionales, levantadas en censos manuscritos, al final del periodo colonial.

Los índices más elevados, en el siglo XIX, están en Minas Gerais, donde era muy marcada la presencia de mujeres como jefes de familia; ellas eran responsables de las economías domésticas y de varias actividades en la manufactura, especialmente de algodón y tejidos. En 1804, en Vila Rica, Minas Gerais, 764 mujeres adultas mantenían a sus propias familias; esto correspondía a 45% de las familias



Fuente: *Recenseamento da população do Império do Brazil* [Censo de población del Imperio de Brasil], 1872.

Gráfica 8. Jefes de familia en Brasil según la edad y el sexo
(Censo de 1872).

en la ciudad.[12] Sin embargo, aún sabemos poco sobre quiénes eran esas mujeres, así como de su origen, raza, condición, modo de vida o del tipo de familia que ellas encabezaban.

Respecto a Santiago Maior do Iguape, en Bahía, del año 1835, tenemos más informaciones. Comparando la variable de raza con una ocupación en el total de casas dirigidas por mujeres, el cuadro era el siguiente: 65% era de los estratos sociales más bajos y trabajaban; 11.9% eran del estrato medio, tenían empleo propio o comerciaban, y solamente 1.3% era de la elite.[13]

Los indicios son, pues, que, al menos en la primera mitad del siglo XIX, las familias de personas pobres eran, generalmente, dirigidas por mujeres que contaban con el trabajo de la familia para la sobrevivencia del hogar. De este modo, los niños, adultos, dependientes y agregados ayudaban a incrementar el ingreso familiar. Las ocupaciones mudaban frecuentemente; los integrantes de la familia vivían como podían, vendiendo los excedentes de la producción familiar para poder sobrevivir. En todos estos hogares era común el liderazgo femenino, que organizaba las tareas, dirigía los pequeños negocios y ejercía el control de la familia, lo que, sin duda, escapaba de las reglas del modelo patriarcal.[14]

En la villa de São Paulo, en el sur del país, en 1836, por ejemplo, un tercio de las familias era dirigido por mujeres, hecho que fue provocado por la migración masculina hacia otras áreas en busca de nuevas tierras y oportunidades económicas. Allí, las mujeres tenían una presencia considerable en la manufactura textil familiar, en pequeños negocios, en la venta de productos y en la prestación de servicios a la comunidad.[15]

También en el Nordeste, en la segunda mitad del siglo XIX, la división de tareas entre los miembros de la familia no seguía las normas determinadas por el modelo patriarcal. En general, la estructura de la familia, ya que la comparamos con la del Sur, era más compleja, pues hombres y mujeres se dividían las obligaciones y trabajaban para la sobrevivencia del grupo, según los datos que encontramos en el Censo de Fortaleza, respecto al año de 1887.[16]

En el caso de las mujeres del Nordeste, ellas incluso promovían la integración de otros adultos, niños, hombres libres, esclavos y agregados en las tareas relativas

[12] Donald Ramos, "A mulher e a família em Vila Rica de Ouro Preto: 1754-1838", en: *História e população*, São Paulo, ABEP/IUSSP, 1990.

[13] Arlene Diaz y Jeff Stewart, "Occupational Class and Female-Headed Households in Santiago Maior do Iguape, Brazil, 1835", en: *Journal of Family History*, 1991, 16(03), pp. 299-313.

[14] Maria Odila Leite da Silva Dias, *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*, São Paulo, Brasiliense, 1984; Eni de Mesquita Samara, *As mulheres, o poder e a família. São Paulo, século XIX*, São Paulo, Marco Zero/Secretaria do Estado da Cultura, 1989.

[15] *Ibid*.

[16] *Arrolamento da cidade de Fortaleza* (mss), 1887, véase Eni de Mesquita Samara, "Heading Households and Surviving in a Man's World: Brazilian Women in the Nineteenth Century", en: Mary Jo Haynes y Ann Walter (coords.), *Gender, Kinship and Power*, Minneapolis, Minnesota University Press, 1995, pp. 233-242.

a la economía doméstica, así como en la manufactura de loza y tejidos. Los pequeños negocios y la agricultura también eran comunes.[17]

Atenta a este panorama, la historiografía brasileña, a partir de los años setenta, empezó a incorporar la idea de múltiples modelos familiares en Brasil y de la existencia de un sistema patriarcal modificado, especialmente en los contextos regionales.[18]

Todo esto sirve para indicar que, para entender actualmente el perfil de la familia en Brasil, es necesario partir de otros parámetros, respecto al pasado, prestando atención al movimiento de la población, a los sistemas económicos y enfatizando incluso la complejidad y las diferencias existentes en las familias por regiones, grupos étnicos y clases sociales a lo largo del tiempo.

5. FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

APC. *Arrolamento da Cidade de Fortaleza* (mss), 1887.
DAESP. *Maços de População* (ms.). Capital, 1836.
Anuário estatístico do Brasil, v. 51, Río de Janeiro, IBGE, 1991.
Anuário estatístico do Brasil, v. 56, Río de Janeiro, IBGE, 1996.
Pesquisa nacional por amostra em domicílio, Río de Janeiro, IBGE, 1995.
Recenseamento da populaçao do Império do Brazil, que se publicó el 1 de agosto de 1872.
Sistema IBGE de recuperação automática, Sidra 97.

Bibliografía

Blay, Eva Alterman, *Trabalho domesticado: mulher na indústria paulista*, São Paulo, Atica, 1978.

Dias, Maria Odila Leite da Silva, *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*, São Paulo, Brasiliense, 1984.

Diaz, Arlene y Jeff Stewart, "Occupational Class and Female-Headed Households in Santiago Maior do Iguape, Brazil, 1835", en: *Journal of Family History*, 1991, 16(03), pp. 299-313.

Hahner, Juner, *Emancipating the Female Sex, the Struggle for Women's Rights in Brazil: 1850-1940*, Durham, Duke University Press, 1990.

Kuznezof, Elizabeth Ann, *Household Economy and Urban Development: Sao Paulo 1765 to 1836*, Boulder, Westview Press, 1985.

[17] *Ibid.*

[18] Muriel Nazzari, *The Disappearence of the Dowry: Women, Families, and Social Change in Sao Paulo, 1969-1900*, Stanford, Stanford University Press, 1991; Alida Metcalf, *Family and Frontier in Co - lonial Brazil: Santana de Parnaiba, 1580-1822*, Berkeley/Los Angeles, California University Press, 1992.

Metcalf, Alida, *Family and Frontier in Colonial Brazil: Santana de Parnaiba, 1850-1822*, Berkeley/Los Ángeles, California University Press, 1992.

Nazzari, Muriel, *The Disappearance of the Dowry: Women, Families, and Social Change in Sao Paulo, 1600-1900*, Stanford, Stanford University Press, 1991.

Ramos Donald, "A mulher e a familha em Vila Rica de Ouro Preto: 1754-1838", en: *História e população*, São Paulo, ABEP/IUSSP, 1990.

Saffioti, Heleieth, *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*, Petrópolis, Vozes, 1976.

Samara, Eni de Mesquita y Maria Izilda Matos, "Manos femeninas: trabajo y resistencia de las mujeres brasileñas", en: Michelle Pierrot (ed.), *Historia de las mujeres. El siglo xx*, v. 5, pp. 709-718.

Samara, Eni de Mesquita, *As mulheres, o poder e a família*, São Paulo, Marco Zero/Secretaria de Estado da Cultura, 1989.

Samara, Eni de Mesquita, "Heading Households and Surviving in a Man's World: Brazilian Women in the Nineteenth Century, en: Mary Jo Haynes y Ann Walter (coords.), *Gender, Kinship, and Power*, Minneapolis, Minnesota University Press, 1995, pp. 233-242.

LA INTROMISIÓN DEL ESTADO EN LA VIDA FAMILIAR

EL MATRIMONIO CIVIL Y LA EPÍSTOLA DE MELCHOR OCAMPO, 1859

ANNE STAPLES
Centro de Estudios Históricos
El Colegio de México

La formación de una familia ha sido tema de interés tanto para el Estado como para la Iglesia, puesto que entraña la actividad más íntima del ser humano: la de su reproducción. Cualquier cambio en este proceso tiene repercusiones mucho más allá de la representación social del hecho. La introducción del matrimonio civil en el México decimonónico señaló el principio de una nueva etapa legal que redefinió las relaciones entre cónyuges en términos más modernos. El gobierno aceptó que se podría fincar una familia por razones no necesariamente religiosas, posición radicalmente distinta a la anteriormente sostenida, por lo menos en teoría, por todos. Desde luego que este proceso de cambio fue lento y parcial. ¿A partir de cuándo empezó a extenderse el matrimonio civil en México? ¿Fue combatido por la población o por sectores eclesiásticos? Si la tendencia general del siglo era volver privados los ritos que habían pertenecido a la vida pública, ¿cómo surgió este caso, donde lo privado se volvió público y terminó siendo un asunto de Estado?

Aparte de los aspectos políticos, habría que preguntarse qué significaba este nuevo rito para los contrayentes y sus familias. ¿Era un simple trámite burocrático que tenían que llevar a cabo para evitar problemas con el gobierno? ¿Era una toma de posición política que se interpretaba como un rechazo a las formas tradicionales de relacionarse? ¿Qué cambios en los valores hubo antes de que fuera mínimamente aceptada esta novedad del matrimonio civil? ¿Los cónyuges unidos bajo este régimen se trataban de manera distinta a los casados por la Iglesia? ¿Por qué obedecieron una ley que era totalmente extraña a la tradición mexicana, promulgada por decreto, sin haberse debatido ni consultado a la naciente opinión pública? Se ha discutido mucho la influencia de las leyes en las costumbres y no cabe duda que los legisladores decimonónicos creyeron posible reformar la sociedad mediante leyes y decretos. ¿Cae dentro de esta categoría la promulgación del matrimonio sancionado por el Estado? ¿En qué sentido quiso el grupo de liberales radicales en el poder modificar los códigos de conducta que habían regido a la sociedad mexicana desde la conquista? A contrasentido, los legisladores quisieron introducir novedades en las costumbres sin atacar la moral religiosa que sustentaba el matrimonio. Quisieron crear una nueva relación de los cónyuges con el Estado pero basada en la ideología

de la Iglesia, sin preocuparse mucho por las contradicciones inherentes a esta postura. No quitarían la enseñanza obligatoria de la doctrina cristiana en las escuelas sino hasta dos años después. ¿Era simple conveniencia lo que les motivó a actuar en ese momento y promulgar el matrimonio civil el año de 1859? ¿Fue un acto largamente meditado? ¿Estaban de verdad peleados con el concepto del matrimonio eclesiástico o era una lucha por el poder que se dio en todos los frentes, incluyendo el matrimonio, por ser éste cuantificable y relativamente fácil de incluir en el Registro Civil? ¿El verdadero pleito era por el Registro Civil más que por el matrimonio?

Muchas de estas preguntas rebasan las intenciones de este análisis de la ley misma y sus orígenes filosóficos y documentales. Sin embargo, ayudan a entender su vinculación con el tema más amplio de la familia, la vida privada y las adaptaciones que sufrieron a lo largo de la historia reciente.

Por una ironía del destino, el político y abogado encargado de redactar el epílogo a la ceremonia del matrimonio civil, ideada como parte de las leyes de reforma, nunca se casó.[1] Melchor Ocampo no era el candidato adecuado para esa delicada tarea literaria y le causaba una profunda herida de conciencia. En primer lugar, era ilegítimo y hasta la fecha, los historiadores especulan acerca de la identidad tanto del padre —menos segura— como la de la madre —tampoco cien por ciento clara—.[2] En segundo, Ocampo engendró cuatro hijas naturales, así que todos los razonamientos y llamados para la formación de una "familia" sabían a deseo frustrado, o peor todavía, a hipocresía en labios de este angustiado pero ilustre michoacano. Éste no quiso aceptar el encargo que le hizo el presidente de la República, Benito Juárez, de redactar la epístola, pero tuvo que doblegarse ante la insistencia del oaxaqueño, hombre de voluntad férrea.[3] Ocampo se disciplinó, tomó la pluma, recordó sus lecturas de derecho y de autores como Proudhon, tanto de temas civiles como canónicos, y empezó su instrucción a los recién casados diciendo del matrimonio "que éste es el único medio moral de fundar la familia…".

El texto, que ha sido costumbre leer durante la ceremonia matrimonial desde la promulgación, el 23 de julio de 1859, de la correspondiente ley, tomó la forma de una epístola, es decir, carta o mensaje con fuertes matices religiosos, ya que recuerda, a la vez, un libro del Nuevo Testamento, las Epístolas, y en particular las de San Pablo a los corintios y a los efesios. El formato tiene el significado de lección o lectura litúrgica de un versículo o capítulo del mismo Testamento. En el contexto del México ensangrentado por una guerra civil de reforma "resultaba renovador y tenía propósitos educativos dentro de una sociedad anquilosada mentalmente", según la

[1] Las Leyes de Reforma, expedidas por los gobiernos liberales entre 1854 y 1868 aproximadamente, nacionalizaron las propiedades comunales, abolieron las comunidades eclesiásticas, establecieron el registro civil, etcétera.

[2] Prólogo… Melchor Ocampo, *Obras completas de...* , Selección, textos, prólogo y notas de Raúl Arreola Cortés, México, Comité Editorial del Gobierno de Michoacán, 1985.

[3] La paternidad de esta observación se ha vuelto tan difícil de averiguar como la del personaje mismo.

apreciación del marxista Narciso Bassols Batalla. Ocampo había traducido "Amor y matrimonio" de Proudhon y la influencia de este escritor se dejó sentir en la epístola. Sus ideas radicales no estuvieron muy en boga en México; de hecho, "aunque muchos liberales moderados, como Lafragua y Comonfort, estaban de acuerdo… con la obra reformista… consideraban hija del apasionamiento de Ocampo la cuestión del matrimonio civil".[4] Hay autores que indican que él sólo redactó el artículo 15, la epístola, no toda la ley, obra más bien del político oaxaqueño Manuel Ruiz.[5]

La epístola de Ocampo constituye un precioso ejemplo de cómo los liberales del siglo XIX, aun los más exaltados, tuvieron que recurrir a un vocabulario religioso para explicarse e influir en la opinión pública. Las autoridades lo empleaban lo mismo para generar el entusiasmo por la independencia como para crear una religión cívica, con "padres" de la patria, "altar de los héroes" y "sacrificios" por el bien común. Este vocabulario lo analizó el historiador colombiano Javier Ocampo en un libro sobre la consumación de la independencia mexicana. Puso como ejemplo la descripción que se hizo de Iturbide, "el héroe verdadero de la religión… elegido por el padre de las misericordias para libertarnos como Moisés a su pueblo…".[6] La forma del discurso clerical y el vocabulario con abundantes términos eclesiásticos se utilizó ampliamente en la Nueva España y continuaba presente en el México decimonónico. Consecuentemente, no es extraño que Ocampo haya recurrido a esa tradición literaria para componer su epístola.

El contenido pide prestado conceptos tanto de la Iglesia, donde el matrimonio es un sacramento, como del derecho romano, donde es un contrato. El desafío de Ocampo era combinar los dos; la seriedad del sacramento que derrama la gracia divina y la obligatoriedad del contrato que avala la sociedad, para conformar una nueva institución que respondiera a las necesidades del Estado liberal y a su insistencia en la libertad individual que, sin embargo, no amenazara la estabilidad social.[7] Para lograrlo, las relaciones jerárquicas entre el hombre y la mujer tenían que definirse claramente. El derecho impuesto en la Nueva España desde la conquista, en sus distintas modalidades, reforzaba esta idea una y otra vez, así que Ocampo realmente no introdujo ninguna novedad. Lo que hizo fue retirar del matrimonio civil su aspecto específicamente religioso pero con la esperanza de que los contrayentes lo tomaran tan en serio como el sacramento.

[4] Narciso Bassols Batalla, *Así se quebró Ocampo*, México, s.p.i., 1979, p. 245. Bassols fue secretario de Educación en 1930, durante el maximato. Es recordado sobre todo por haber propuesto una educación sexual que fue ferozmente combatida por la Iglesia y algunos sectores tradicionales de la sociedad.

[5] *Ibid*.

[6] Javier Ocampo, *Las ideas de un día. El pueblo mexicano ante la consumación de su independencia*, México, El Colegio de México, 1969, p. 21.

[7] Raquel Barceló, "Hegemonía y conflicto en la ideología porfiriana sobre el papel de la mujer y la familia", en: Soledad González Montes y Julia Tuñón (comps.), *Familias y mujeres en México*, México, El Colegio de México, 1997, pp. 73-109; "Cultura y vida cotidiana de las familias de la elite porfiriana de la ciudad de México y Yucatán" (tesis doctoral), El Colegio de México, 1999.

La legislación española vigente, y que se reproduce en tiempos de Ocampo, se encuentra en las *Pandectas hispano-mejicanas* del licenciado Juan N. Rodríguez de San Miguel. Allí se hallan las partes "útiles y vivas de las Siete Partidas", siendo la cuarta la tocante al matrimonio. Esta sección es colocada en medio de las partidas pues "así como el corazón es puesto en medio del cuerpo, donde es el espíritu del hombre, adonde va la vida a todos los miembros", así el matrimonio y la procreación del linaje humano es el elemento imprescindible, sin el cual el resto del derecho carece de sentido. Razonaban los juristas antiguos: el sol, "que alumbra a todas las cosas" está en medio de los siete planetas (los que se conocían en aquel tiempo), así como el matrimonio es el corazón de la familia. Este texto, de Alfonso X, con su bella metáfora, empieza sus consideraciones acerca del tema con Adán y Eva, pues fue justamente en el jardín de Edén, decía la Iglesia, donde se dio el primer casamiento siendo, a su vez, el primer sacramento ordenado por Dios mismo. Explica la cuarta partida que se llama matrimonio y no patrimonio,

> porque la madre sufre mayores trabajos con los hijos que el padre… de mientras que los trae y sufre muy grandes dolores, cuando han de nacer; y después que son nacidos, ha muy gran trabajo, en criar a ellos mismos por sí. E demás desto, porque los hijos, mientras son pequeños, mayor menester han de la ayuda de la madre que del padre.

La palabra matrimonio viene de *matris* y *munium*, oficio de madre. El sufrimiento y el sacrificio de ella son mayores, según el derecho romano, pero no la jerarquía. Éste se ve todavía en la definición de "mujer casada",[8] misma que recoge Ocampo en su epístola.

> La casada debe fidelidad, por razón de la obligación que ha contraído y por evitar el riesgo de introducir hijos extraños en la familia; y obediencia, porque este homenaje rendido al poder protector del marido es una consecuencia necesaria de la sociedad conyugal, que no podría subsistir si uno de los esposos no estuviese subordinado al otro.

Esta idea está expresada por Ocampo al enumerar las obligaciones de la mujer, que:

> debe dar y dará al marido obediencia, agrado, asistencia, consuelo y consejo, tratándolo siempre con la veneración que se debe a la persona que nos apoya y defiende.

Éstas son las relaciones feudales entre el amo y el siervo, el uno que protege, el otro que sirve. En cuanto a la asistencia de que habla Ocampo, la antigua defi-

[8] Joaquín Escriche, *Diccionario razonado de legislación civil, penal, comercial y forense*. Con citas del derecho, notas y adiciones por el licenciado Juan Rodríguez de San Miguel. Edición y estudio introductorio por María del Refugio González, México, UNAM, 1996; definición de "mujer casada".

nición legal de la casada indica que ésta "tiene …obligación de habitar en compañía de su marido y seguirle al paraje en que creyere oportuno fijar su residencia". El marido no podía emplear la fuerza pública para lograr la cooperación de una esposa renuente, pero como el propósito principal del matrimonio era la procreación de los hijos, el no habitar juntos lo frustraba. El mejor remedio para estos casos, según los juristas como Rodríguez de San Miguel, era retirarle los recursos a la esposa, de modo que el hambre la forzara a rendirse a la obediencia.

Ocampo no tuvo que buscar más allá del gran jurista Joaquín Escriche para hallar los términos precisos para describir al esposo, ese ser que no desarrolla ni su cuerpo ni su inteligencia tan pronto como la mujer, pero quien

> llega por fin a un grado más alto de fuerza física e intelectual. De aquí es que si el hombre tarda más en hacerse capaz del matrimonio y de algunos actos civiles, y la mujer queda luego en un estado mayor de flaqueza y fragilidad… sólo el hombre es admitido, por ejemplo, a las dignidades y cargos públicos por su mayor prudencia, constancia y tesón; y la mujer halla a veces una excusa en la debilidad de su sexo.[9]

Ocampo emplea un vocabulario parecido al decir que el hombre debe tratar a la mujer "siempre como la parte más delicada, sensible y fina de sí mismo, y con la magnanimidad y benevolencia generosa que el fuerte debe al débil".

No falta decir que esta idea de la debilidad femenina era común a toda la tradición judeocristiana, repetida en las compilaciones de derecho en la actualidad. México empezó a redactar sus códigos civiles y penales durante el siglo XIX, cuando Rousseau y el Código napoleónico también ejercieron su influencia.

Hasta no promulgar la ley de matrimonio civil, el único matrimonio era el canónico, que tenía que cumplir cuatro requisitos para que fuera válido. Primero, los contrayentes necesitaban la edad suficiente para poder reproducirse, ya que ése era el fin del matrimonio. Se le fijó en 14 años para el varón, 12 para la mujer. Antiguamente se podrían hacer los esponsales desde los siete, pues no eran más que la promesa de matrimonio, no el sacramento en sí. En segundo, la Iglesia siempre insistió en el consentimiento libremente dado de ambos contrayentes, justamente por ser un contrato. Ese consentimiento, no la cohabitación, era lo que constituía el matrimonio. El tercer requisito era la ausencia de impedimentos legales y el cuarto, la asistencia del cura párroco y de dos testigos.[10]

Dentro del proceso de secularización, de restringir las actividades de la Iglesia a la esfera privada y ejercer, de parte del Estado, un dominio mayor sobre las formas legales de convivencia, el matrimonio civil ocupó un lugar sobresaliente. Alejar a la Iglesia de los momentos y de las decisiones de mayor peso en la vida de los individuos le restaba poder, mismo que pasaba al Estado.

[9] Escriche, definición de "hombre".
[10] Escriche, definición de "matrimonio".

Especialmente a partir de las reformas borbónicas, el Estado había buscado la manera de aminorar la influencia de la Iglesia, tanto en la vida pública como en la privada, y llenar el vacío con una ideología basada en el individualismo y el progreso material.

> Históricamente, el matrimonio civil es fruto y consecuencia de la secularización de la sociedad, un postulado del Estado laico, pluralista, aconfesional. Fue introducido por primera vez en Holanda en 1580 para los no calvinistas; en el siglo XVII se extendió a Inglaterra, Irlanda y Escocia; en Francia aparece en 1792, se incorpora al primer código civil y se hace obligatorio para todos los ciudadanos.[11]

Desde la temprana colonia, el término "secular" distinguía al clero que vivía en el mundo, en parroquias sujetas a un obispo —lo secular—, de los que vivían bajo una regla, los regulares. Empleado como verbo, significaba el traspaso de un regular al clero secular o su reincorporación a la vida civil.

Para el siglo XIX se amplió la definición para incluir una tendencia a reducir la esfera de influencia y actividades de la Iglesia de modo que hubiera, sobre todo en los espacios públicos, mayores facilidades para las actividades mundanas, las del aquí y del ahora: el comercio, la política, lo inmediato. Los intereses iban encaminados a la resolución de lo práctico en detrimento de la meditación acerca del más allá y de las obligaciones del hombre hacia su Creador. El afán por secularizar la sociedad llevaba como intención el deseo de modernizarla, hacerla más eficiente, dirigirla hacia lo utilitario y a la puesta en práctica del bien común. Como México estaba en contacto cada vez más estrecho con el resto del mundo, no siempre católico, era preciso una tolerancia que permitiría la residencia en el país de los no creyentes o creyentes de otros credos. Lo secular, o sea lo ajeno a lo clerical, y la tolerancia iban de la mano, para desembocar, ya en el siglo XX, en laicismo, la renuncia de lo religioso en todos los aspectos de la vida, o como dice el diccionario, en la independencia de la sociedad y el Estado de toda influencia eclesiástica.

El pleito entre Estado e Iglesia por manejar lo relacionado con el matrimonio se enmarca dentro del cuadro mayor de dos soberanías en conflicto, con jurisdicciones que se traslapan. Ambos pelean la familia, la Iglesia por fundarse en el pueblo de Dios, el Estado por constituirse con los moradores de su territorio:

> el matrimonio que para los católicos es un sacramento y para todos los demás cualquiera que sean sus confesiones religiosas, y aun para aquellos que no profesen ninguna religión positiva, constituye algo importante y esencial en la vida de quienes lo contraen, no sólo en el orden puramente particular sino también en el público e institucional en relación con la sociedad y el Estado, por lo cual tal institución ha sido siempre atendi-

[11] Carlos Warnholtz Bustillos, *Manual de derecho matrimonial canónico*, México, Universidad Pontificia de México, 1996, p. 67.

> da por el poder público y en todos los tiempos se ha considerado como acto trascendental y público, de orden social, base y fundamento de la familia, el conjunto de las cuales integra la nación…[12]

En la Nueva España, como en todos los reinos, la corona había reiterado que con la sola intervención del clero en el matrimonio, éste surtiría sus efectos civiles. La constitución de 1857 ya no nombraba al catolicismo como religión oficial del Estado, pero siguió el esquema colonial hasta la formal separación de Estado e Iglesia promulgada en el artículo 3o. de la ley de nacionalización de los bienes eclesiásticos, cuando se modificó de manera radical la legalización del vínculo matrimonial. El clero tuvo que ceder su papel como representante del gobierno a una nueva figura de la burocracia civil, el juez del registro civil.[13]

La justificación de la ley de julio 1859 fue el fortalecimiento del Estado, ya que, según los liberales reunidos alrededor de Benito Juárez en Veracruz, debería estar "todo el ejercicio del poder en el soberano", sin compartirlo con ninguna otra instancia. Como derivado de este poder, el Estado quería que el matrimonio se celebrara "con todas las solemnidades que juzgue conveniente a su validez y firmeza, y que el cumplimiento de éstas le conste de un modo directo y auténtico", dando a entender que no era así el casamiento religioso, juicio muy cuestionable. El matrimonio normalmente se celebraba con mayores solemnidades dentro del marco eclesiástico que dentro del gubernamental, por la riqueza litúrgica acumulada a lo largo de siglos de tradición cristiana. Lo de la constancia se refiere al registro civil, que tomaría el lugar de los libros parroquiales.

Llama la atención la lógica seguida por Ocampo al exponer sus ideas acerca del matrimonio civil. Sin consultar en absoluto a la opinión pública sentenció que sería "oneroso y perjudicial para el pueblo" no darle seguimiento a la ley que declaró la separación del Estado y la Iglesia, estableciendo el matrimonio civil. Desde luego que lo de "oneroso y perjudicial" no podría ser el caso, salvo para parejas no católicas de las cuales hubo muy pocas. Ocampo consideraba que, dado "el grado de ilustración y respetabilidad" de la sociedad de su época, ahora podía "bastarse a sí misma" para vigilar la unión legal de parejas, evitando esta unión entre personas que tuvieron impedimentos dañinos para ellas mismas o para terceros (léase el incesto, retraso mental o enfermedades venéreas). Por sociedad, Ocampo entendía el Estado liberal, listo para desembarazarse de la tutela de una Iglesia cuya fun-

[12] Sentencia del Tribunal supremo, citado en Carlos Esplugues Mota, "El tratamiento de la indisolubilidad matrimonial en el derecho internacional privado español", en: *Anuario jurídico XI*, México, UNAM, 1984, pp. 434-435.

[13] Ley de 12 de julio de 1859. No por eso el Estado dejaba de dispensar su protección al catolicismo, pues a pesar de la "perfecta independencia entre los negocios del Estado y los negocios puramente eclesiásticos […] el gobierno se limitará a proteger con su autoridad el culto público de la religión católica, así como de cualquiera otra". En la práctica, sin embargo, este artículo tercero se convirtió en pretexto para perseguir al catolicismo o padecer un sentimiento de persecución.

ción burocrática ya no le hacía falta a aquél y cuyos abusos, incrementados a lo largo de los siglos por ausencia de una autoridad que la vigilara, ya no serían permitidos. Se necesitaba una reforma sobre la reforma hecha en el Concilio de Trento tres siglos antes. Si la Iglesia podía negarle el sacramento del matrimonio a un hombre porque había jurado obedecer la Constitución de 1857 (y la Iglesia excomulgaba a quienes lo hacían), entonces había que crear instancias alejadas de la Iglesia que favorecieran la libertad de creencia y el registro de los contratos o acontecimientos de interés para el Estado, como nacimientos, matrimonios y decesos. Según Ocampo, la Iglesia había obligado a los individuos a escoger entre la dignidad personal y el concubinato o la prostitución, así que el Estado tenía que intervenir y facilitar que las personas "legalmente hábiles, ante la autoridad, pudieran contraer matrimonio, que [sería] público y perpetuo". No por eso objetaba que las parejas se casaran también por la Iglesia, a pesar de la "perniciosa y disolvente influencia sobre las costumbres de los ciudadanos" que ejercía esa institución.[14]

Como consecuencia de estos "razonamientos" o consideraciones, el Estado declaró que el matrimonio era un contrato civil indisoluble, efectuado ante la autoridad civil, que sería válido con la sola presencia y libre consentimiento de los contrayentes (aunque también se podía casar por poder). El consentimiento mutuo era el requisito clave en el derecho canónico, junto con la necesaria presencia del párroco y de dos testigos. La edad en ambos derechos era la misma, 12 para la mujer, 14 para el hombre. Antes de los 20 y 21 años, respectivamente, ambos requerían del consentimiento de sus padres o los que legalmente los representaban. Cuando había "irracional disenso" de estas personas, los interesados podrían solicitar dispensa de edad a la autoridad civil.

En vez de las amonestaciones, el gobierno ideó levantar un acta de presentación con los datos de los novios, que se colocaría en los lugares públicos durante 15 días o dos meses en el caso de los sujetos sin residencia fija. Cumplido este requisito y determinado el día y la hora, los contrayentes se presentarían ante dos testigos, el alcalde y el representante del registro civil, que sustituía en el rito al cura, para preguntar por el libre consentimiento de los contrayentes y leer varios artículos de la ley de matrimonio civil, dentro de la cual quedaba la epístola de Ocampo. En la ceremonia no había referencia a los anillos, símbolos de amor y fidelidad empleados desde tiempos antiguos en la religión. Lo único que se intercambiaba era la libre aceptación del otro como cónyuge.

La frase de Ocampo "que los casados deben ser y serán sagrados el uno para el otro, aun más de lo que es cada uno para sí" retoma la idea del derecho canónico expresado en la codificación de 1917, en el canon 1081:

> El consentimiento matrimonial es el acto de la voluntad por el cual ambas partes dan

[14] Oficio dirigido a los gobernadores de la Secretaría de Estado y del Despacho de Gobernación, firmado "Ocampo, Veracruz, agosto 1859", en: Ocampo, *Obras completas*, tomo II, 1978.

y aceptan el derecho perpetuo y exclusivo sobre el cuerpo [del otro] en orden a los actos que de suyo son aptos para engendrar prole.

El matrimonio es:

la alianza o pacto de los cónyuges… por la cual los esposos se dan y reciben mutuamente, y de donde nace la íntima comunidad conyugal de vida y amor… mutua entrega de dos personas… que exige plena fidelidad conyugal.[15]

Los autores modernos católicos dicen que el amor conyugal es "eminentemente humano, ya que va de persona a persona con un afecto o sentimiento que nace de la voluntad [y] abarca el bien de toda la persona…". Ocampo no usa la palabra amor en su epístola, pero lo define de hecho como la idea de ser el uno sagrado para el otro. En sus palabras, "que el uno y el otro se deben y tendrán respeto, deferencia, fidelidad, confianza y ternura". La epístola retoma la idea tradicional del matrimonio católico, basado a su vez en la epístola de San Pablo a los corintios: "Que el marido dé a su mujer lo que se debe (*debitum*) y la mujer de igual modo a su marido. No dispone la mujer de su cuerpo, sino el marido. Igualmente, el marido no dispone de su cuerpo, sino la mujer". Es importante subrayar la igualdad que existe entre ambos sexos en este concepto.

Los autores tradicionales consideran el matrimonio más que contrato, como una alianza o pacto que habla de la mutua entrega de las personas. Porque "un contrato origina derechos y obligaciones de ambas partes con relación a un objeto" y aquí se habla de una relación con un "elemento personal (la entrega y aceptación mutuas)".[16] Esto recuerda la "generosidad" definida por Santo Tomás, que significa el querer el bien de la otra persona por ser ella misma, sin ningún interés personal.

En la ceremonia religiosa se pide que Dios bendiga el amor de los esposos; en Ocampo es más bien el Estado quien les reclamará si no cumplen. Ya no es Dios, sino la sociedad quien bendice, considera y alaba a los padres "por el gran bien que le hacen dándole buenos y cumplidos ciudadanos" al Estado en la nueva generación formada por sus hijos.

El hecho de que el representante del registro civil presidiera la ceremonia no era tan alejado de la práctica católica, donde no es el sacerdote quien "casa" a los contrayentes, sino "los mismos esposos… son los que 'se casan' ante el sacerdote, que es el testigo calificado o de oficio que asiste al matrimonio". "Porque siendo el contrato sacramento, los que hacen el contrato hacen el sacramento. Ahora bien, los esposos hacen el contrato. Luego los esposos hacen el sacramento, es decir, son los ministros".[17]

[15] Warnholtz Bustillos, 1996, p. 25.
[16] Warnholtz Bustillos, 1996, p. 27.
[17] Warnholtz Bustillos, 1996, p. 45.

El texto de San Pablo a los efesios es "raíz y fundamento del significado del sacramento del matrimonio":

> Sed sumisos los unos a los otros en el temor de Cristo. Las mujeres a sus maridos, como el Señor, porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia, el salvador del cuerpo. Así como la Iglesia está sumisa a Cristo, así también las mujeres deben estarlo a sus maridos en todo. Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a su Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola mediante el baño del agua, en virtud de la palabra, y presentársela resplandeciente a sí mismo sin mancha ni arruga ni cosa parecida, sino santa e inmaculada. Así deben amar los maridos a sus mujeres como a sus propios cuerpos. El que ama a su mujer se ama a sí mismo. Porque nadie aborreció jamás su propia carne; antes bien, la alimenta y la cuida con cariño, lo mismo que Cristo a la Iglesia, pues somos miembros de su cuerpo, "de su carne y de sus huesos. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne". Gran misterio es éste, lo digo respecto a Cristo y la Iglesia. En todo caso, en cuanto a vosotros, que cada uno ame a su mujer como a sí mismo; y la mujer respete a su marido.

Dentro de la Iglesia misma ha habido cierta discusión acerca de si el contrato matrimonial y el sacramento son lo mismo. Los protestantes lo ven como un contrato meramente social, no un sacramento.

> La cuestión surgió cuando varios jefes de Estado comenzaron a abocarse la jurisdicción o el régimen del matrimonio como contrato, dejándole a la Iglesia la competencia sobre el matrimonio como sacramento. Esta *praxis* fue apoyada por la doctrina de los regalistas, galicanos, josefinitas, etcétera.[18]

Desde luego que hubo una enconada oposición a esta forma de casamiento. Su peor enemigo era la Iglesia misma. Los documentos pontificios llamaban al matrimonio civil "torpe concubinato" y "simulacro de matrimonio". Los autores católicos tradicionalistas lo calificaban de "sobremanera injurioso para la religión", "contrario al derecho natural", "contrario a la libertad de conciencia", "nocivo a la moral pública".[19] En México, un clérigo amenazó con excomulgar a los feligreses que se acercaran a la oficina del registro civil, donde tenían que presentarse para manifestar la intención de casarse y luego asistir a la ceremonia misma.[20]

[18] Warnholtz Bustillos, 1996, p. 50.

[19] Warnholtz Bustillos, 1996, p. 67.

[20] *El Siglo xix*, 5 de mayo de 1868, citado en Anne Staples, "El Estado y la Iglesia en la república restaurada", en: Anne Staples, *et al.*, *El dominio de las minorías, república restaurada y porfiriato*, México, El Colegio de México, 1989, p. 47.

La ley de matrimonio civil fue letra muerta en muchas partes de México, sobre todo en la provincia. Los gobernadores se quejaban de lo difícil que era ponerlo en práctica por falta de recursos, personal y voluntad pública.[21] El pueblo no aceptaba esta innovación en sus costumbres, máximo que olía a herejía. Ni el paso del tiempo hizo más tolerable para algunos padres de familia el casamiento civil de sus hijos. Como botón de muestra, a mediados de 1869, a 10 años de la promulgación de la ley, en un pueblo de San Luis Potosí se presentó el alcalde acompañado de la fuerza armada para llevar presa a una recién casada con el fin de depositarla en la casa del cura. El indignado marido no lograba liberarla de su cárcel pues ella se negaba a celebrar un matrimonio religioso, condición impuesta por los que él llamaba "católicos y traidores", representantes del gobierno local.[22]

Las quejas y los reclamos en contra de la ley fueron muchos; cabe preguntar si hubo algún sector de la sociedad que lo aceptara de buena gana. En cuanto a los nacimientos no hay la menor duda. En Veracruz, por citar un solo ejemplo, el gobierno estatal dio una prórroga tras otra, primero de tres meses y luego de seis, para que se registraran a los recién nacidos. El código civil había exigido multas a los padres que no cumplían, pero aun con exención de la pena monetaria los padres no se presentaban ante el registro civil.[23]

Menos importancia todavía tenía el matrimonio, máximo en un país donde era muy común el rejuntamiento de parejas. No hemos visto en detalle la prensa del periodo —paso imprescindible—, pero podemos adelantar que se hizo caso omiso de la ley del matrimonio civil y a la lectura de la epístola en la mayoría de los matrimonios celebrados antes del porfiriato. Hemos dado una vuelta completa; después de arraigarse como rito secular, hoy día tiende a desaparecer la lectura de este texto que recoge el sentir de una sociedad paternalista, solícita hacia la mujer, pero a la vez convencida de la necesidad de mantener las estructuras jerárquicas que le daba su estabilidad.

A pesar de su ideología liberal, con hincapié en la igualdad de todos los ciudadanos, las diferencias entre hombre y mujer fueron reafirmadas para justificar la subordinación de una al otro. En palabras de Melchor Ocampo "las dotes sexuales" del hombre eran "principalmente el valor y la fuerza"; las de la mujer "la abnegación, la belleza, la compasión, la perspicacia y la ternura" (cinco atributos contra dos). La definición encerraba una amenaza implícita de violencia física y Ocampo advertía a la mujer que tratara al hombre "con la delicadeza de quien no quiere exasperar la parte brusca, irritable y dura de sí mismo". Era villano y cobarde abu-

[21] Staples, 1989, pp. 44-46.

[22] *El Siglo XIX*, 18 de mayo de 1869.

[23] Artículos 111 y 113 del código civil del estado de Veracruz; decreto 64 de Francisco de Landero y Cos, gobernador de Veracruz, 30 de noviembre de 1872, en "Memoria presentada a la H. Legislatura del Estado libre y soberano de Veracruz-Llave, por el gobernador constitucional C. Francisco de Landero y Cos el día 17 de septiembre de 1873", en: Carmen Blázquez Domínguez (comp.), *Estado de Veracruz. Informes de sus gobernadores 1826-1986*, vol. III, Gobierno del Estado de Veracruz, 1986, pp. 1269-1270.

sar de la fuerza, recordaba el abogado a su auditorio, pero más valía evitar provocar al marido.

El modelo de unión entre gente de razón, con un hombre de bien al frente de la familia, también se refleja en el vocabulario de Ocampo. Entre la gente bien nacida sería impensable decirse injurias que causaban deshonra a todos. Más bien, los contrayentes tenían que prepararse para su papel de padre y madre, sabiendo dar buen ejemplo a los vástagos. Su éxito o fracaso como padres de familia sería la recompensa o condena de su matrimonio y la dicha o desgracia del Estado.

Los ilustrados soñaban con una sociedad más racional, práctica e instruida que la que habían heredado de mediados del siglo XVIII. Esperaban que la familia inculcara virtudes religiosas y cívicas en sus miembros, que allanaran el camino hacia la felicidad del pueblo y el progreso del reino. Cien años después, los liberales soñaban con el progreso de la república, pero a diferencia de sus antepasados, descubrieron el obstáculo a la culminación de sus proyectos en una institución identificada con el atraso, los abusos y la intolerancia: la Iglesia. Alejarla lo más posible de su papel rector en la sociedad se convirtió en punto central de un programa de gobierno. La familia, reconocida por todos como el elemento constitutivo de la sociedad, tenía que ser rescatada de su sometimiento forzoso a anticuadas y dañinas costumbres. Instituir en México el matrimonio civil, sin intervención de la Iglesia, iba a ser, creían los esperanzados liberales, un gran paso hacia la modernidad, hacia el fortalecimiento de un Estado fuerte y paternal, hacia los derechos iguales para todos los ciudadanos. El rechazo del pueblo, el encono de la Iglesia y el aumento de una burocracia corrupta, por mal pagada, iban a ser algunas de las consecuencias del fallido plan. Fue una medida revolucionaria, donde hubiera sido tal vez mejor ofrecer opciones, matrimonio civil o religioso, a los ciudadanos.

Melchor Ocampo fue secuestrado y fusilado un par de años después, así que no pudo aprovechar una ley redactada para casos como el suyo. Posteriormente, esta legislación facilitó el casamiento de personas que no pertenecían a la grey católica, tanto extranjeros como mexicanos. Pero en su momento creó escándalo, malestar, desacuerdo y temor. El matrimonio, como los votos religiosos, las comunidades eclesiásticas, los cementerios, las procesiones religiosas y las propiedades comunales se convirtió en pieza de ajedrez en una cruenta lucha entre dos instituciones que no podían compartir el mismo tiempo y espacio. Las palabras de Ocampo acerca de la ternura, el apoyo y los socorros mutuos de los esposos apenas se escuchaban entre las acusaciones y asonadas que caracterizaron la sociedad mexicana de mediados del siglo XIX. Más interesaban las posiciones políticas que el respeto por las costumbres y creencias de un pueblo que se vio obligado a solicitar del Estado el permiso para casarse y luego registrar ante esa instancia el matrimonio y los hijos nacidos de él.

A pesar de conservar muchas atribuciones comunes al derecho canónico y al romano, la novedad y la imposición, sin ninguna consulta previa, hizo del matrimonio civil una de las leyes de reforma menos aceptadas por la opinión pública.

Los consejos de Ocampo en su epístola no aminoraron la creciente desconfianza, de parte de muchos mexicanos, hacia un Estado laico, amoral, poco sensible a los gustos y valores de los gobernados.

El Estado tenía en mente un solo tipo de familia, la nuclear, con dos contrayentes cuyas funciones estaban claramente delimitadas. No tomó en cuenta las otras comunidades domésticas ni sus componentes, ni los compromisos y promesas hechos dentro de ellas. Las tasas de ilegitimidad no descendieron gracias a la ley de matrimonio civil, pues el costo del religioso no era, en la mayoría de los casos, el obstáculo. Era el costo de la fiesta subsecuente, donde había que hacer un gasto que podría consumir los ahorros de familias enteras. Si el Estado pensó en manipular la conducta de los individuos en cuanto a sus estrategias reproductivas, ciertamente no tuvo éxito a corto plazo.

La epístola, que no hace una sola referencia a la Iglesia, a Dios, a los sacramentos o a las escrituras, emplea tres veces la palabra "sagrado" o "consagrar". En ella radica la evidencia de que el Estado laico no pudo apartarse ni del vocabulario ni del formato de expresiones religiosas para tratar de crear un nuevo espacio de actuación en la vida de los individuos. Sigue candente hoy en día el tema de la participación del Estado en la vida privada de los ciudadanos. Sin duda, la imposición del matrimonio civil marcó el principio de un capítulo nuevo en esa larga historia.

REFORMANDO Y SECULARIZANDO EL MATRIMONIO. DIVORCIO, VIOLENCIA DOMÉSTICA Y RELACIONES DE GÉNERO EN COSTA RICA (1800-1950)

EUGENIA RODRÍGUEZ S.
Escuela de Historia, CIHAC
Universidad de Costa Rica

¿Cómo eran las relaciones conyugales en Costa Rica entre 1800 y 1950 y, en particular, qué peso tenía la violencia en la vida doméstica? ¿En qué medida se modificaron las percepciones hacia el matrimonio, la violencia intrafamiliar y las relaciones de género? ¿Qué efecto tuvo la reforma del divorcio civil en la vida cotidiana de las parejas?

Con base en lo propuesto por Corrigan y Sayer, en el sentido de que "…mediante una serie de instituciones gubernamentales, jurídicas, culturales y coercitivas, la política del Estado normatiza un particular orden de género…",[1] este estudio procura mostrar que, durante el periodo bajo análisis, se desarrolló una mayor valoración del ideal del matrimonio por compañerismo y afecto. Este modelo suponía un esposo proveedor autosuficiente y una esposa dependiente, sujeta al espacio doméstico. Las relaciones matrimoniales además debían basarse en la armonía, la intimidad, el afecto y el compañerismo entre los cónyugues. El desarrollo del aparato judicial a partir de las décadas de 1830 y 1840 —producto del proceso de centralización del Estado liberal—, desempeñó un papel clave al estimular que las autoridades y las comunidades tuvieran un papel más activo en la regulación de la moral doméstica y en la promoción de los ideales burgueses de familia y de matrimonio.

Tal proceso facilitó que las esposas, en particular de los sectores medios y populares, tuvieran un mayor acceso al aparato legal, como una arena para exponer las discordias maritales. A la vez generó una creciente sanción pública sobre las relaciones matrimoniales, principalmente en cuanto al ejercicio tiránico del poder de los esposos sobre sus esposas y familias, de lo cual resultó un aprecio más definido por los beneficios de la compañía marital armoniosa y afectiva. Según Hammerton "…esta tendencia común de desilusión con respecto al matrimonio patriarcal, que

[1] Citado en Elizabeth Dore, "One Step Forward Two Steps Back. Gender and the State in Latin America's Long Nineteenth Century", en: Elizabeth Dore y Maxine Molyneaux (eds.), *The Hidden Histories of Gender and State in Latin America*, Durham, Duke University Press, en prensa. Dore cita a Philip Corrigan y Derek Sayer, *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford, Basil Blackwell, 1985.

se originó del fracaso masculino de vivir conforme al ideal de compañerismo, marcó un cambio fundamental en la forma de pensar las relaciones conyugales…".[2] Sin embargo, dicha transformación contribuyó más a moderar el poder patriarcal de los esposos que a eliminarlo, y a reforzar la idealización de las esferas separadas y de los roles de género. Hammerton propone, además, que para comprender mejor la complejidad de los cambios y continuidades habidos en los ideales y actitudes hacia el matrimonio y las relaciones conyugales, es mucho más útil considerar el papel que desempeñó el género en diferenciar la experiencia de hombres y mujeres.[3]

Más tarde, en la década de 1880, en el marco del fortalecimiento de este ideal del matrimonio por compañerismo y afecto, de la ejecución de las reformas anticlericales y de las políticas sociales del Estado liberal, asistimos a un importante proceso de consolidación de la injerencia del Estado en la regulación de la moral doméstica. En este proceso tuvieron capital importancia las leyes del matrimonio, la separación y el divorcio civil, las cuales implicaron un cambio en la conceptualización normativo-legal y cotidiana del matrimonio, ya que junto a la noción cristiana del matrimonio emerge la noción secular.

En efecto, durante la colonia y mientras se mantuvo vigente el Código General de 1841, solamente tenían legalidad el matrimonio cristiano y el divorcio eclesiástico. Para la Iglesia católica el matrimonio es un sacramento, un contrato religioso sagrado e indisoluble, y el divorcio eclesiástico no autoriza la disolución del vínculo, sólo una separación de lecho. A fines del siglo XIX, con la aprobación del matrimonio, la separación y el divorcio civil en el Código Civil de 1888, ocurre una secularización en el concepto del matrimonio, ya que éste es concebido como un contrato secular, civil y temporal. En consecuencia, las parejas que tenían relaciones infelices contaron con un instrumento legal con el cual disolverlo y la Iglesia pierde la exclusividad en la regulación de la institución matrimonial y de la moral sexual y doméstica.

En síntesis, el objetivo de este artículo es dilucidar por medio del análisis de los casos de divorcio eclesiástico y civil, el efecto que tuvieron dichas reformas en la vida cotidiana de las parejas y en qué medida se vieron modificadas sus percepciones sobre el matrimonio y la violencia intrafamiliar en el periodo de 1800 a 1950. Con el fin de comprender mejor estos procesos, analizaremos en una primera sección los conceptos de divorcio eclesiástico y civil, y cómo se vieron transformados legalmente el papel del matrimonio y la regulación de la moral cotidiana, a partir de las reformas del matrimonio, la separación y el divorcio civil. En la siguiente sección estudiaremos el tipo de procedimientos que se utilizaban en el planteamiento de las acciones de divorcio, así como el nivel de incidencia del divorcio en la sociedad cos-

[2] James A. Hammerton, *Cruelty and Companionship. Conflict in Nineteenth-Century Married Life*, Londres, Routledge, 1992, p. 7.

[3] Hammerton, *Cruelty and Companionship*, p. 13.

tarricense. Por último, en la tercera y cuarta secciones compararemos los cambios o bien las continuidades que encontramos en el acceso al recurso del divorcio entre mujeres y hombres, y hasta qué punto las reformas legales implicaron una redefinición en el papel del matrimonio y en sus percepciones sobre la violencia doméstica.

1. DEL DIVORCIO ECLESIÁSTICO AL DIVORCIO CIVIL

Al igual que en otros países de América Latina, la opción del divorcio eclesiástico se mantuvo vigente en Costa Rica desde la época colonial. Por lo tanto, en principio, los liberales no hicieron una ruptura drástica con la Iglesia católica en cuanto al control que ésta mantenía sobre la regulación del matrimonio y la moral doméstica. Lo anterior se reflejó en el hecho de que el Código General de 1841 respetó la potestad de la Iglesia como única autoridad competente para otorgar el matrimonio y resolver los casos de divorcio.[4]

En cuanto al concepto de divorcio, es necesario hacer ciertas precisiones ya que las concepciones de divorcio eclesiástico y civil difieren en su contenido. En Costa Rica el divorcio eclesiástico era la única forma legal de separación conyugal, según la leyes coloniales y el Código General de 1841. Según el derecho canónico —en el cual también se inspiraba el código mencionado—, el divorcio no significaba la disolución del vínculo matrimonial, pues éste sólo podía disolverse con la muerte de uno de los cónyuges; en otras palabras, el matrimonio era un sacramento indisoluble, siendo ésta una de las principales diferencias con respecto al divorcio civil el cual autorizaba la disolución del vínculo.

El *divortium quo ad thorum*, en caso de que se adjudicara a la pareja, sólo autorizaba la separación de cuerpo y lecho e impedía otro matrimonio. Además, la separación sólo podía ser concedida por razones muy calificadas. Entre éstas estaban el adulterio, la bigamia, la amenaza de muerte, la sevicia y deserción del hogar, cargos que tenían que ser probados irrefutablemente. La incompatibilidad o una relación infeliz y el maltrato físico y verbal, por sí mismos, no constituían razones suficientes para acceder al divorcio. Y aunque se permitía la separación por mutuo consentimiento, ésta sólo se adjudicaba en el caso de que uno de los cónyuges deseara ingresar a una orden religiosa. Sólo el adulterio femenino podía justificar un divorcio perpetuo y todas las demás causales podían dar lugar a un divorcio temporal, ya sea por algunos años o indefinidamente.

En consecuencia, al igual que las anulaciones de matrimonio, el divorcio ecle-

[4] Oficial, Código General de 1841, arts. 145-149, p. 19; Silvia Arrom, *Las mujeres en la ciudad de México, 1790-1857*, México, Siglo XXI Editores, 1988, pp. 252-315; Lavrin, *Women, Feminism*, pp. 227-256; René Salinas, *El ideario femenino chileno, entre la tradición y la modernidad siglos XVIII al XIX*, São Paulo, Estudios CEDHAL, núm. 8, 1993, pp. 31-49, y Eugenia Rodríguez, "Ya me es insoportable mi matrimonio. El maltrato de las esposas en el Valle Central de Costa Rica (1750-1850)", en: *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 68 (junio 1995), pp. 73-93.

siástico era un recurso difícil y limitado, por lo que las parejas infelices no tenían una opción legal efectiva de la cual hechar mano para disolver su vínculo.[5] En síntesis, según Silvia Arrom, el divorcio eclesiástico era "…útil sobre todo para los que buscaban protección contra un cónyuge peligroso o separación de un cónyuge delincuente. Nunca se propuso ser un remedio para conflictos conyugales…".[6]

Aunque el divorcio eclesiástico tuvo vigencia legal hasta 1887, sin embargo, en el Código General de 1841 y el Reglamento de Policía de 1849 se introdujeron ciertos mecanismos para regular el proceso de divorcio y la moral doméstica. Estas reformas tenían como objetivo: *1)* delimitar y consolidar más la potestad de las autoridades civiles en cuanto a la regulación de la moral doméstica, y *2)* establecer el tipo de penas a aplicar y reglamentar los asuntos civiles involucrados en los casos de violencia doméstica y de divorcio, como el encarcelamiento del agresor, el depósito de la esposa, la fijación y prestación de la pensión alimenticia, el litis expensas, la administración provisoria de los hijos, la restitución de dote y la partición de las ganancias hechas durante el matrimonio.[7]

Además, respecto al derecho de las esposas a recurrir a los tribunales, conviene señalar que, al igual que la legislación colonial, el Código General de 1841 determinaba que éstas debían solicitar autorización a sus maridos para comparecer a juicio o para dar, enajenar, hipotecar o adquirir algún bien. Se enfatizaba que el padre y esposo mantenía la potestad de ejercer su autoridad sobre sus hijos y esposa, y en caso de que no le obedecieran, podría llegar hasta la justicia para imponer su poder. En el caso de los hijos, la ley establecía que:

> El hijo o hija hallándose bajo la patria potestad, se ausentare de su casa sin licencia de su padre, o cometiere exceso grave, o notable desacato contra su padre o su madre, aunque haya salido de su potestad, o mostrare mala inclinación que no basten a corregirle las amonestaciones y moderados castigos domésticos, podrá ser llevado por éstos ante el juez del pueblo para que le reprenda y le haga conocer sus deberes. Si después de esto, el hijo o hija reincidiere en las mismas faltas, podrá el padre ponerlos, con conocimiento y auxilio de dicho juez, en una casa de corrección por espacio de un mes a un año.[8]

En cuanto al ejercicio de la autoridad de los maridos sobre sus esposas, también la ley los autorizaba a reprenderlas, amonestarlas, someterlas a "moderados castigos domésticos" y en casos más extremos llevarlas ante las autoridades para promover un cambio de conducta. Por lo tanto, la ley avalaba en cierto modo el abuso de las es-

[5] Silvia Arrom, *Las mujeres*, p. 210; Rodríguez, "La redefinición de los discursos".

[6] Silvia Arrom, *Las mujeres en la ciudad de México, 1790-1857*, México, Siglo XXI Editores, 1988, p. 210.

[7] Oficial, Código General de 1841, libro I, art. 148 y libro II, arts. 443-544. Oficial, *Reglamento de Policía del 20 de julio del 849*, San José, Imprenta Nacional, 1876.

[8] Oficial, Código General de 1841, libro II, art. 443.

posas con tal de que el marido mantuviera su autoridad sobre el hogar y sobre ella. En este sentido se establecía en el artículo 447, inspirado en el artículo anterior, que "lo dispuesto en el artículo 443, es aplicable a la autoridad de los maridos respecto de sus mugeres, cuando éstas incurran en las faltas de que allí se trata…".[9]

Sin embargo, un importante cambio fue que el Código de 1841, a diferencia de la legislación colonial, les proporcionó a las esposas el derecho a demandar a sus esposos por abusar de ellas.[10] Sobre esto último, la ley especificaba que la esposa podía recurrir a los tribunales

> cuando el marido por su conducta relajada o por sus malos tratamientos a la muger, que no sean de obra, diere lugar a justas quejas de parte de ésta, será reprendido tambien la primera vez por el juez, y si reincidiere en sus excesos, será arrestado o puesto en casa de correccion por el tiempo que se considere proporcionado, y que tampoco pasará de un año, a lo cual procederá en virtud de nueva queja de la muger, si resultare cierta.[11]

Estas normativas planteadas en el Código de 1841, se vieron reforzadas con el decreto número 19 del 12 de julio de 1867, el cual sancionaba legalmente a aquellos que no se ajusten con los papeles tradicionales del marido y de la esposa en cuanto a sus deberes con los hijos, es decir, del derecho de la mujer de demandar al marido por no proveer alimentos al hogar y del derecho del marido de demandar a su esposa por no cuidar de sus hijos y abandonar la morada sin su permiso. Según este decreto:

> Art. 21: El marido que sin autorización legal para negar los alimentos a su esposa, dejare de suministrarle los que corresponden a sus facultades, será obligado a ello a tasación de la autoridad; y por cada vez que omitiere cumplir con lo ordenado por ésta, sufrirá la pena de 10 a 30 pesos de multa, o arresto de uno a tres meses. En la misma pena incurre toda persona que igualmente obligada a proveer los alimentos de otra, dejare de verificarlo.
>
> Art. 22: La propia pena se aplicará a petición del marido a la mujer que sin autorización legal, o un grave motivo a juicio de la autoridad, múdase de habitación, abandonando aquélla que le estuviere destinada por el marido o la autoridad.[12]

Por otra parte, en este Código se hicieron algunas modificaciones sutiles en las causales de divorcio eclesiástico, al considerarse también las injurias graves inferidas recíprocamente y la condena de uno de los esposos a pena infamante.[13] De esta ma-

[9] Oficial, Código General de 1841, libro II, art. 447.
[10] Oficial, Código General de 1841, libro I, arts. 133, 135.
[11] Oficial, Código General de 1841, libro II, art. 448.
[12] Oficial, Leyes y Decretos, t. XVII, 1867-1868, decreto XIX, 12 de julio de 1867, pp. 61-62.
[13] Oficial, Código General de 1841, libro I, arts. 146 y 147.

nera, al incorporarse estas causales se dio un nuevo y mayor énfasis en la regulación de la violencia de pareja y un importante cambio respecto a la legislación de la Iglesia, la cual trataba de preservar la indisolubilidad del vínculo matrimonial a cualquier costo. Así, en última instancia, mediante el mandato del matrimonio como vínculo indisoluble se tendía a legitimar la concepción de que las esposas estaban obligadas a soportar la violencia y el abuso de sus esposos, ya que "la violencia doméstica y sexual eran tratadas como condiciones naturales del matrimonio".[14]

Con el Código de 1888 asistimos a importantes transformaciones en cuanto a las potestades legales de las esposas y además adquieren legalidad el matrimonio, la separación y el divorcio civil. En efecto, aunque el Código de 1888, el de 1841 y la Iglesia compartían una concepción común acerca del papel de la familia, el matrimonio y los roles tradicionales de género, se dieron algunas diferencias en cuanto a la especificación del grado de sujeción de la esposa con respecto a la autoridad de su marido.

Según el Código General de 1841, en el modelo de matrimonio convergían diferentes énfasis de acuerdo al género; a este respecto se establecía que

> los esposos se deben mutuamente fidelidad, socorro, y asistencia… El marido debe proteccion a su muger y ésta obediencia al marido… La muger está obligada a habitar con el marido y a seguirlo donde él juzgue conveniente residir. El marido está obligado a recibirla en su casa y a darle todo lo necesario para la vida, según sus facultades y su estado.[15]

Aunque el Código de 1888 mantenía esta concepción tradicional de que el marido debía proteger a su esposa y mantenerla a ella y a su familia, a diferencia del Código de 1841,[16] tuvo un mayor peso el principio de libertad civil individual, lo cual sirvió de base para que se le adjudicara independencia jurídica a las mujeres casadas: "Es permitida la contratación entre los cónyuges y la mujer no necesita autorización del marido ni del juez para contratar ni para comparecer en juicio".[17] Por lo tanto, con esta reforma, sin duda, se da uno de los principales cambios legales que beneficiaron la independencia jurídica de las mujeres respecto a la figura masculina. Además se reforzaba la capacidad legal de las mujeres para manejar sus bienes o bien demandar a sus maridos por abusos.

Otra transformación muy importante es que se instaura la separación civil en el Código de 1888 la cual, a diferencia del divorcio, no disolvía el vínculo matrimonial.[18] Para plantear la solicitud de separación judicial la pareja debía haber es-

[14] Nancy Isenberg, *Sex and Citizenship in Antebellum America*, Chapel Hill y Londres, The University of North Carolina Press, 1998, p. 162.

[15] Oficial, Código General de 1841 libro I, arts. 130-132.

[16] Oficial, Código General de 1841, libro I, arts. 53, 132, 133, 135 y 136.

[17] Oficial, Código Civil de 1888, art. 78, p. 28.

[18] Oficial, Código Civil de 1888, libro I, arts. 86 y 94.

tado casada durante dos años y regían las mismas causales que autorizaban el divorcio, sin embargo, se consideraban también como causales:

> 2o. El abandono voluntario y malicioso que uno de los cónyuges haga del otro.
> 3o. La negativa del marido a cumplir la obligación de dar alimento a su mujer e hijos comunes.
> 4o. El mutuo consentimiento de ambos cónyuges.
> 5o. La embriaguez habitual o escandalosa de uno de los cónyuges. Se tendrá por existente esta causal cuando se pruebe la frecuencia de la embriaguez o del escándalo de la misma dentro de un periodo no menor de un año.
> 6o. Las ofensas graves.
> 7o. La separación de hecho de los cónyuges durante dos años consecutivos ocurrida después de dos años de verificado el matrimonio.[19]

De estas causales de separación judicial, la Ley 71 de 1932 adicionó la de ofensas graves y la posibilidad de decretar la separación si los cónyuges demostraban que habían estado separados de hecho sin mediar convivencia durante dos años consecutivos.[20] Las reacciones en contra de estas reformas no se hicieron esperar ya que, según Arturo Volio, lo más grave y peligroso es el haber incorporado como causa legal de la separación judicial, la separación de hecho de los cónyuges, la cual ha tenido como consecuencia que los esposos abandonen el hogar sin velar por su familia y que ejerzan el amor libre:

> desde entonces hemos visto a numerosos esposos abandonar el hogar, sin importarles la suerte que corra la familia, para procurarse el medio de repudiar a su esposa y satisfacer otro capricho, con el simple transcurso del tiempo… No debemos permitir que se relaje, aún más, el vínculo matrimonial ni abrir nuevos portillos por donde escapen los que, sin tener motivos justos, persiguen solamente las quimeras del amor libre sacrificando el porvenir de los hijos y el bienestar de su legítima compañera.

Para darnos cuenta de este gravísimo problema es necesario consultar "…el número increíble de demandas para el pago de pensión alimenticia que están en tramitación…".[21]

Aunado al reconocimiento legal de la separación de hecho, otro aspecto importante que merece ser destacado es que los cónyugues tenían la posibilidad de solicitar la separación judicial por mutuo consentimiento, con lo cual se viene a fortalecer el ideal de privacidad en las relaciones matrimoniales y a favorecer una salida

[19] Oficial, Código Civil de 1888, libro I, art. 91.

[20] Oficial, Ley 71, 30 de julio de 1932.

[21] Arturo Volio, "No relajemos más el matrimonio", en: *El eco católico*, núm. 21, 24 de noviembre de 1935, pp. 355, 357.

decorosa, especialmente para los matrimonios mucho más celosos de su prestigio social. Con la separación por mutuo consentimiento, los matrimonios buscaban mantener en privado los motivos reales de su ruptura, por lo que al investigador le es imposible saber cuáles fueron las causas de separación. En este sentido, Alberto Brenes Córdoba considera que la separación por mutuo consentimiento venía a constituir una solución satisfactoria y discreta a complejos conflictos maritales, ya que

> …en el curso de algunos matrimonios ocurren a veces perturbaciones tan profundas y de tal entidad que hacen difícil y aun imposible, dadas las circunstancias, la convivencia de los esposos. Pero al mismo tiempo, por guardar las conveniencias sociales o para poner a cubierto su honra, y también posiblemente, por el bien de sus hijos, a los interesados importa no hacer ostensibles en un proceso público las causas que los mueven a la separación. Atendiendo a esto, el legislador ha introducido el mutuo acuerdo de partes como medio de separarse sin que nadie se entere de los motivos que a ello las induzcan…[22]

Otros aspectos interesantes de las causales de separación judicial es que se enfatiza el papel del hombre como principal proveedor y su deber de mantener el hogar. Esto se da en el marco del ascenso del ideal de la maternidad, de la creciente sanción contra la conducta abusiva masculina, de las leyes de pensiones alimenticias (1867 y 1916) y de las campañas contra la embriaguez.[23] Estas leyes facultaron a las mujeres para entablar una demanda de separación cuando sus esposos cometían ofensas graves denigrando su dignidad, reputación y condición humana o en caso de que fuera víctima de la embriaguez habitual de él, asociada con escándalos y abusos durante el periodo de un año. Esta normativa sobre la obligación alimentaria se ve modificada mediante la ley número 1443 de 1952, con la cual se sanciona no sólo al marido sino a cualquiera de los cónyuges: "la negativa de uno de los cónyuges a cumplir la obligación de dar alimento al otro o a los hijos comunes".[24]

Por otra parte, el Código de 1888 legaliza el divorcio civil que, a diferencia del divorcio eclesiástico, disolvía el vínculo y permitía un nuevo matrimonio. Junto

[22] Alberto Brenes Córdoba, *Tratado de las personas. Notas y comentarios de Eladio Vargas*, San José, Editorial Costa Rica, 1974, p. 171. Este libro de Brenes Córdoba apareció por primera vez en 1924 y fue reimpreso en 1933 y en 1974 con los comentarios de Eladio Vargas. Brenes, *Tratado de las personas*, p. 308.

[23] Antonio del C. Monestel, *El alcoholismo y el hogar*, San José, Imprenta Gutenberg, 1936; Osvaldo Barrantes *et al*., "Liberalismo, políticas sociales y abandono infantil en Costa Rica (1890-1930)", en: Eugenia Rodríguez (ed.), *Entre silencios y voces. Género e historia en América Central*, San José, Centro Nacional para el Desarrollo de la Mujer y la Familia, 1997, pp. 79-112; Eugenia Rodríguez, "La redefinición de los discursos sobre la familia y el género en Costa Rica (1890-1930)", en: *Populaçao é Família*, São Paulo, 2:2 (julio-diciembre 1999), pp. 147-182; *ibid*., "Inventado el día de la madre en Costa Rica: 1890-1932", en: *Reflexiones*, San José, núm. 75 (octubre 1995), pp. 33-42.

[24] Oficial, José María García, *Colección de leyes, decretos, acuerdos y resoluciones, año de 1952*, San José, Imprenta Nacional, 1952, p. 181, Ley 1443, 15 de mayo de 1952.

con la separación judicial, el divorcio pretendía constituirse en una salida para las relaciones infelices y al mismo tiempo estimuló una mayor regulación de las relaciones matrimoniales conforme al ideal de privacidad y el matrimonio afectivo y por compañerismo. Para plantear el divorcio también se requería que los esposos tuvieran un mínimo de dos años de matrimonio; esta acción sólo la podía formular el cónyuge inocente después de un año de llegar a su conocimiento la causa de la ofensa. Sin embargo, para poder solicitar el decreto de divorcio, éste podía ser pedido por uno de los cónyuges que había estado separado judicialmente dos años sin mediar reconciliación o convivencia.[25] Esta última norma, según Brenes Córdoba, podía servir de base indirecta para un "divorcio por mutuo consentimiento", el cual fue autorizado hasta el Código de Familia de 1974.[26] Según este autor

> indirectamente es posible se llegue también a alcanzar el divorcio por mutuo consentimiento, puesto que siendo, como es, obtenible de esa manera la separación judicial de los cónyuges, al decir la ley que "también se decretará el divorcio cuando lo pida uno de los cónyuges [comprobando] que han estado dos años separados judicialmente siempre que durante ese término no hayan mediado reunión o reconciliación entre ellos", implícitamente da entrada al divorcio voluntario… [Por otra parte], sea que la separación se declarara en virtud de alguna de las causales establecidas por la ley, sea que haya tenido lugar por mutuo consentimiento de las partes. La disolución del vínculo se opera en esos casos aunque el otro consorte se oponga a la demanda.[27]

En cuanto a las causales de divorcio civil instauradas en el Código de 1888, debemos señalar que existen pocas variaciones respecto a las causales del divorcio eclesiástico implementadas en el Código de 1841, ya que se mantuvieron como tales el adulterio de la mujer, el atentado de uno de los cónyuges contra la vida del otro, la sevicia y las ofensas graves.[28] Sin embargo, en comparación con el Código de 1841, el Código Civil de 1888 agregó como causal el "concubinato escandaloso del marido". Es decir, que a diferencia del adulterio femenino, el adulterio masculino no era considerado un delito o sancionado judicialmente. Por lo tanto, aunque se demostrara que el marido había cometido adulterio, esto era causal insuficiente para poder acceder al divorcio. Se tenía que probar contudentemente que el marido convivía con la concubina, siendo esto motivo de escándalo público y faltas a la moral y a la integridad familiar, aspectos que analizaremos más adelante. Fue con el Código Penal de 1941, que se eliminó el adulterio femenino como delito y se disminuyó la pena al homicidio pasional. Por otra parte, fue a partir

[25] Oficial, Código Civil de 1888, libro I, arts. 81 y 82, 91 inc. 5o. y 92. Oficial, ley núm. 71, 30 de julio de 1932.

[26] Gerardo Trejos, *El divorcio y la separación judicial por mutuo consentimiento*, San José, Editorial Juricentro, 1977, pp. 11, 13-16.

[27] Brenes, *Tratado de las personas*, pp. 108 y 157.

[28] Oficial, Código Civil de 1888, libro I, art. 80.

del Código de Familia (1974) que se introdujeron como causales para entablar la acción de divorcio civil, el mutuo consentimiento y la igualdad de los cónyuges con relación al adulterio.[29]

También, a partir de la Ley 71 de 1932 se formularon algunos cambios en las causales de divorcio civil al considerarse sólo la sevicia y eliminarse la de ofensas graves, y al adicionarse la causal de "la tentativa del marido para prostituir a su mujer". Esta última causal para entablar la acción de divorcio revela el fortalecimiento de las campañas instituidas por el Estado en conjunción con la Iglesia y diversos grupos filantrópicos de mujeres, con el fin de controlar y regular la prostitución y la conducta sexual y moral de los sectores populares.[30] Por otra parte, el que se considerara sólo la causal de sevicia y no la de ofensas graves es el resultado de cambios tanto en la jurisprudencia como en la forma de percibir las relaciones de género y la violencia doméstica como un elemento de peso para plantear el divorcio. No obstante, como veremos más adelante, en todos los códigos civiles y penales hasta los actuales, se mantiene el sesgo patriarcal de conceptualizar la sevicia y la violencia doméstica como un delito similar al de "lesiones".[31]

DENUNCIAS Y PROCEDIMIENTOS

El presente estudio se basa en el análisis de un total de 1 239 demandas de divorcio que fueron localizadas en el Archivo de la Curia Metropolitana, el Archivo Nacional y los libros de Sentencias de Casación (1890-1950). De este total de 1 239 denuncias, 326 corresponden a divorcios eclesiásticos del periodo 1800-1889 y 913 corresponden a divorcios civiles del periodo de 1890-1950 (véase cuadro 1). Los divorcios eclesiásticos y civiles constituyen una fuente muy rica para poder comprender cuál fue la incidencia que tuvieron los diversos cambios jurídicos e

[29] Leda Salvatierra, Amira Suñol y Ana María Trejos, *Realidad jurídico social de la mujer costarricense*, San José, Comisión Interamericana de Mujeres de la OEA, 1978-1980, pp. 89 y 97; Oficial, Código Penal, alcance a "La Gaceta" núm. 192 de 30 de agosto de 1941, San José, Imprenta Nacional, 1941; Brenes, *Tratado de las personas*, pp. 154-155, 171-172, 177; Oficial, Código de Familia, art. 48, incs. 1 y 7. Véase también: Carlos José Gutiérrez, "El proyecto de Código de Familia. Antecedentes, bases y principios", en: *Revista de Ciencias Jurídicas*, UCR, núm. 16, noviembre 1970, pp. 25, 31; Mario A. Solano, *Sistematización de estadísticas sobre divorcio en Costa Rica*, San José, Centro Nacional para el Desarrollo de la Mujer y la Familia, 1989, p. 51; Eva Camacho, *Código de Familia (con jurisprudencia, concordado y legislación conexa)*, San José, Investigaciones Jurídicas, 1998, pp. 63-64.

[30] Juan José Marín, "Prostitución y pecado en la bella y próspera ciudad de San José (1850-1930)", en: Iván Molina y Steven Palmer (eds.), *El paso del cometa. Estado, política social y culturas populares en Costa Rica(1800-1950)*, San José, Editorial Porvenir, 1994, pp. 47-80, y Rodríguez, "La redefinición de los discursos".

[31] Brenes, *Tratado de las personas*, pp. 155-156; Kattia Ballestero e Ivannia Monge, "Lectura crítica del Código Penal desde la agresión contra las mujeres en la relación de pareja", San José (tesis de licenciatura en Derecho), Universidad de Costa Rica, 1992, p. 76.

Cuadro 1. Demandas de divorcio eclesiástico y civil por periodo. Costa Rica (1800-1950)

Periodo	Divorcios eclesiásticos[1]	Divorcios civiles ANCR[2]	Divorcios civiles casación[3]	Total Núm.	Total Porcentaje
1800-1829	9	0	0	9	2.8
1830-1839	8	0	0	8	2.5
1840-1850	28	0	0	28	8.6
1851-1859	53	0	0	53	16.2
1860-1869	56	0	0	56	17.2
1870-1879	131	0	0	131	40.2
1880-1889	41	0	0	41	12.6
Subtotal	326	0	0	326	100
1890-1899	0	158	11	169	18.5
1900-1909	0	231	6	237	26.0
1910-1919	0	234	12	246	26.9
1920-1929	0	163	11	174	19.1
1930-1939	0	0	31	31	3.4
1940-1950	0	0	56	56	6.1
Subtotal[4]	0	786	127	913	100
Total casos	**326**	**786**	**127**	**1 239**	
Porcentaje	26.3	63.4	10.3	100	

Fuente: Archivo Nacional de Costa Rica (1890-1929), Archivo de la Curia Metropolitana (1800-1950); Oficial, *Sentencias de Casación*, San José, Imprenta Nacional, 1890-1950.

[1] Los divorcios eclesiásticos eran, junto con las anulaciones matrimoniales, el único recurso legal de separación de las parejas aceptado tanto por la Iglesia católica como por el Estado (mediante el Código General de 1841, vigente hasta 1887). Con el fin de poder construir una serie sin distorsiones de los casos de divorcio eclesiástico reportados en el Archivo de la Curia Metropolitana (ACM), se eliminaron todos los casos repetidos, cinco casos del periodo 1736-1800, 10 casos de 1890-1919 y nueve casos en los cuales no fue posible determinar la fecha de las demandas. Después de 1919 sólo se registran algunos casos de divorcio eclesiástico en el ACM, en listas que son de uso restringido para el público y en donde no se da una información detallada de las demandas como solía hacerse antes de 1890.

[2] Con la aprobación del Código Civil de 1888 se legalizaron el matrimonio, la separación y el divorcio civil, es por esto que los registros tienen mayor regularidad a partir de la década de 1890. Con el fin de construir una serie sin distorsiones de los casos de divorcio civil reportados en el Archivo Nacional de Costa Rica (ANCR), se eliminaron todos los casos repetidos, 14 casos del periodo 1851-1889, 87 casos de 1930-1939 y cinco casos de 1940-1950 (correspondientes a San José y Alajuela).

[3] Las sentencias de casación son las apelaciones finales que planteaban los cónyugues respecto a las resoluciones legales declaradas durante los procesos de demanda de divorcio civil (culpabilidad o inocencia, bienes y gananciales, tutelas, patria potestad, gastos del juicio, etc.). Esta serie de sentencias de casación empieza a partir de la década de 1890 y fue construida con la totalidad de los casos reportados, pero se eliminaron aquellos casos repetidos.

[4] Nótese que el subtotal y los porcentajes para las décadas de 1930 y 1940 se refieren sólo a las sentencias de casación de las demandas de divorcio civil, por no disponer de más datos para estos años.

institucionales mencionados, sobre las actitudes y las percepciones hacia el matrimonio, la violencia doméstica y las relaciones de género. Hemos escogido el periodo de 1800-1950, precisamente para poder descubrir y comprender mejor cuál fue el efecto de estas transformaciones en la larga duración.

¿Cómo se planteaban las demandas de divorcio eclesiástico? En el periodo colonial, tales demandas eran formuladas ante el cura del lugar, única persona autorizada para tratar este tipo de casos. Después de 1821 el principal cambio fue que, producto de la expansión del aparato administrativo del Estado y la Iglesia, el procedimiento no sólo involucró más a las autoridades civiles sino que se volvió un poco más expedito al no tener que ser remitidos los casos hasta León. La creciente participación de los tribunales civiles se evidencia en que 20% de las 45 demandas de divorcio que logramos localizar se tramitó entre 1800 y 1829, y 80% entre 1830 y 1850 (de las cuales un significativo 62.2% correspondió a la década de 1840).

De acuerdo con el Código General de 1841, los divorcios podían ser presentados ante los alcaldes del lugar pero éstos tenían que trasladar el asunto a las autoridades de la Iglesia para que lo resolvieran. A partir de este momento, la esposa era "depositada" (según el término legal de la época) en "una casa honrada" y luego se procedía a investigar el caso, a practicar varios intentos de conciliación de la pareja (tres al año, de acuerdo con lo estipulado legalmente, aunque podía ser menos veces según del caso) y a dictar la sentencia, la cual únicamente podía ser confirmada o modificada por los tribunales eclesiásticos.[32] Sin embargo, pese a que el Código General de 1841 reconocía estos derechos a la Iglesia, también delimitó y consolidó la potestad de las autoridades laicas en cuanto a los asuntos civiles involucrados en el caso: el encarcelamiento del agresor, el depósito de la esposa, la fijación y prestación de la pensión alimenticia, el *litis expensas* (gastos del litigio), la administración provisoria de los hijos, la restitución de la dote y la partición de las ganancias hechas durante el matrimonio.[33]

En síntesis, las autoridades eclesiásticas empezaron a perder paulatinamente su dominio exclusivo para regular la moral doméstica desde medidados del siglo XIX. Este cambio se vio propiciado por la centralización administrativa impulsada por el Estado liberal y, en particular, por la expansión del aparato judicial, que brindó una mayor cobertura a la población, especialmente a los sectores populares asentados en las cabeceras de provincia y en sus entornos agrarios. Además, este proceso se vio reforzado tanto en el Código General de 1841 como en el Reglamento de Policía de 1849, los cuales dieron potestad legal a las autoridades civiles para regular la moral doméstica y dictaminar sobre el tipo de penas a aplicar.

A partir del Código Civil de 1888, las instancias civiles quedan autorizadas

[32] Oficial, Código General de 1841, libro I, art. 148, libro II, arts. 443-544. Oficial, *Reglamento de Policía del 20 de julio de 1849,* San José, Imprenta Nacional, 1876.

[33] Oficial, Código General de 1841, libro I, arts. 145-160.

para resolver los casos de divorcio, separación, nulidad y cualquier cuestión relativa al matrimonio, o sea que cesó la competencia de la jurisdicción eclesiástica en materia matrimonial. Sin embargo, esto no impidió que las parejas se casaran por la Iglesia o que eventualmente solicitaran el divorcio eclesiástico. Una vez planteada la acción de divorcio se podía entrar en un proceso de conciliación el cual no era obligatorio; posteriormente se fijaba la pensión alimenticia y la tutela en caso de que hubiesen hijos o que la esposa no tuviera con qué mantenerse. Mientras durara el proceso de divorcio, la guarda y crianza de los hijos menores de cinco años se le otorgaba a la madre, y de los hijos mayores, al padre. El juez también determinaba cuál de los cónyuges debía abandonar su morada y trasladarse a otra. Cuando era a la mujer a la que se le ordenaba trasladarse, ella debía ser "depositada" judicialmente en una casa honrada, corriendo los gastos de manutención a cargo del marido. El fin del "depósito" era mantener el honor y la institución familiar mediante el control de la esposa y los hijos por parte del marido. De tal manera que si la esposa "abandonaba maliciosamente" la morada fijada, el esposo tenía el derecho legal de suspender el pago de la pensión.[34]

Una vez decretado el divorcio, queda completamente disuelto el vínculo matrimonial y el juez procede a dejar en manos del cónyuge inocente el cuidado de los hijos y a fijar una pensión alimenticia para los hijos y eventualmente para el cónyuge inocente. Si el divorcio o la separación de cuerpos no fuere voluntaria, el cónyuge culpable pierde el derecho a las gananciales.[35] Por lo tanto, si todo estaba en orden, el proceso judicial podía durar como mínimo un año, o más si se decidía hacer apelaciones finales ante la sala de casación con el fin de resolver la culpabilidad, el *litis expensas*, la pensión alimenticia, gananciales, tutelas, etc. En síntesis, el camino del divorcio civil también era costoso, largo y tortuoso, pero, a diferencia del divorcio eclesiástico, éste autorizaba la disolución del vínculo matrimonial.

Con respecto a las variaciones en la incidencia del divorcio, el cuadro 1 muestra que durante el periodo de 1800-1887 la Iglesia católica fue la única institución autorizada para recibir y resolver estos casos. Durante el periodo de 1800-1850 encontramos un aumento de las denuncias, específicamente en la década de 1840. Esta misma década concentraba 62.2% del total las demandas de divorcio, de las cuales 55.5% fueron planteadas por parejas de San José. En todo el Valle Central, el mayor número de litigios se registró en el periodo 1830-1850, sobre todo en el quinquenio de 1845-1850. Este proceso de ascenso en los divorcios debemos ubicarlo dentro de una mayor expansión del aparato jurídico civil, el cual permitió que las mujeres en particular contaran con mayores instrumentos legales para denunciar los abusos de sus esposos o bien solicitar el divorcio. De lo cual resultó una crecien-

[34] Oficial, Código Civil de 1888, libro I, art. 84. Es importante señalar que la institución del "depósito" fue eliminada en el Código de Familia (1974). Salvatierra *et al.*, *Realidad jurídico-social*, p. 21. Véase también: Gutiérrez, "El proyecto", pp. 26-27.

[35] Oficial, Código Civil de 1888, libro I, arts. 85-90.

te visibilidad y sanción pública de la conducta matrimonial, una mayor asimilación del ideal de matrimonio afectuoso y armónico, y un incremento en las demandas por conflictos conyugales y divorcio.[36] No obstante, el crecimiento de las denuncias prácticamente se duplicó en la década de 1870, la cual concentró 40.2% de las 281 demandas de divorcios eclesiásticos del periodo de 1851-1889. Esta tendencia de crecimiento en el número de demandas de divorcio en la década de 1870 fue advertida con alarma por las autoridades eclesiásticas en sus informes.[37]

Por otra parte, durante el periodo de 1890 a 1950 se observa un ascenso dramático en las demandas de divorcio civil (98.9% de 923 casos) y un descenso drástico en las demandas de divorcio eclesiástico (1.1%, solo 10 casos para el lapso 1890-1919). Esta tendencia se explica, en parte, no sólo por una mayor asimilación del ideal de matrimonio afectivo y armónico sino principalmente por la puesta en vigencia de la ley del matrimonio, la separación y el divorcio civil en 1888. Asimismo, esta inversión en la tendencia entre divorcios eclesiásticos y civiles sugiere que las parejas empezaron a considerar esta última opción como la más viable para solucionar sus problemas conyugales y disolver legalmente una relación infeliz. Por lo tanto, podríamos afirmar que un importante cambio a fines del siglo XIX fue una mayor asimilación de un modelo secular de matrimonio entre las parejas en Costa Rica, es decir, del matrimonio como un contrato legal, secular y temporal. Sin embargo, como veremos más adelante, este modelo emergente de matrimonio secular coexistió legal y prácticamente junto al matrimonio cristiano, y aún en la actualidad mantiene su predominancia.

Además, encontramos una tendencia ascendente de divorcios civiles especialmente entre las décadas de 1930 y 1940 (de 24.2 a 44.1 por ciento de 127 divorcios por sentencia de casación entre 1900-1950). Ante esta situación, los sectores conservadores reaccionaron fervientemente considerando que tanto el divorcio como el matriminio civil eran instituciones "anticristianas e inmorales".[38] En este sentido, Pío Latino, en su artículo "El divorcio y sus consecuencias ético-sociales", publicado en 1941 y basado en el trabajo de la licenciada Virginia Loría Bejarano, consideraba que el aumento del divorcio se explica por la relajación de las leyes, "la facilidad que dan nuestras leyes para obtener el divorcio, especialmente por las úl-

[36] Eugenia Rodríguez, "Civilizando la vida doméstica en el Valle Central de Costa Rica (1750-1850)"; *ibid*., *Entre silencios y voces. Género e historia en América Central (1750-1990)*, San José, Centro Nacional para el Desarrollo de la Mujer y la Familia, 1997, pp. 41-77.

[37] A este respecto, el análisis de las estadísticas de demandas de divorcio eclesiástico del periodo de 1851-1889 muestra un aumento significativo en las demandas durante la década de 1870 (131 demandas) con respecto a la década de 1860 (56 demandas), o sea que prácticamente se duplicaron (ACM, Serie Fondos Antiguos).

[38] Véase a este respecto: José Ángel Lagos, "El divorcio y el matrimonio civil", en: *El eco católico*, t. XIII, núm. 16 (17 de octubre de 1937), p. 253; Víctor Manuel Sanabria, "Carta pastoral del excelentísimo y reverendísimo monseñor doctor don Víctor Sanabria Martínez, arzobispo de San José, con motivo de la santa Cuaresma", *El eco católico*, t. XX, núm. 81 (23 de febrero de 1941), p. 116.

timas modificaciones del Código Civil, llegando a la conclusión de que casi podemos equiparar nuestra legislación en algunos puntos con la legislación bolchevique que alcanza ya el extremo en esta materia".[39]

Desde el punto de vista de la extracción social de las parejas en conflicto, durante el periodo de 1800-1850, de los 23 casos en que se reportó la ocupación del esposo, 34.8% declaró que pertenecían a la elite (comerciantes), 21.7% afirmaron que ocupaban puestos militares y en el gobierno, y el restante 43.5% de los esposos aseguraron ser artesanos, agricultores y jornaleros. En contraste, las esposas reportaban la mayoría de las veces "el oficio propio de su sexo" o "de oficio mujeril", es decir oficios domésticos. No obstante esta categoría es bastante ambigua porque en muchos casos, especialmente en aquellas familias donde el esposo ganaba poco, las mujeres se desempeñaban frecuentemente en diversos empleos "remunerados", con el fin de ayudar con las necesidades familiares.

Durante el periodo de 1900-1950, también encontramos una continuidad en dichas tendencias, ya que de las 32 mujeres que reportan oficio y plantearon divorcios civiles, 93.8% tenían la ocupación de "oficios domésticos" y 6.2% la de maestras.[40] Como estos datos no son muy reveladores sobre el origen social de las esposas, revisando la ocupación reportada por 32 esposos de estas mujeres denunciantes encontramos que éstos eran agricultores (56.2%), comerciantes (18.8%), asalariados (9.4%), empleados públicos (6.3%), profesionales (3.1%), técnico-profesionales (3.1%) y estudiantes (3.1%). En otras palabras, estas mujeres que solicitaron el divorcio civil eran en su mayoría esposas de hombres provenientes de sectores sociales medios y acomodados (90.6%), y, en menor medida, de hombres de los sectores populares (9.4 por ciento).

En cuanto a los oficios que reportaron los esposos que entablaban demandas de divorcio civil, en orden de importancia estaban los artesanos (21.8%), agricultores (20.5%), comerciantes (19.2%), profesionales (6.4%), empleados públicos (5.1%) y asalariados (27%). En resumen, podría afirmarse que aunque los maridos de los sectores sociales medios y acomodados (73%) se encontraban más representados en las demandas de divorcio civil, una tercera parte (27%) provenían de sectores populares.

Finalmente, desde el punto de vista de la incidencia geográfica del divorcio en Costa Rica entre 1800-1850 y 1900-1950, encontramos que éste es un fenómeno característicamente urbano, tendencia común a otros países y que aún se mantiene en la actualidad.[41] Según la evidencia encontrada, San José ocupa el primer lugar en demandas de divorcio (53.4%), siguiéndole Cartago (18%), Alajuela (11.2%), Heredia (9.3%) y Guanacaste, Puntarenas y Limón (8.1 por ciento).

No obstante, encontramos ciertos contrastes en la distribución regional de los

[39] Pío Latino, "Editorial. El divorcio y sus consecuencias ético-sociales", en: *El eco católico*, t. XX, núm. 10, 9 de marzo de 1941, p. 151.

[40] Ballestero y Monge, "Lectura crítica", p. 80.

[41] Solano, *Sistematización*, p. 55, 58, 60-62; Hammerton, *Cruelty and Companionship*.

divorcios por periodo. En el lapso de 1800-1850, el mayor número de demandas de divorcio eclesiástico se concentraron en Cartago, durante el periodo colonial, y después de 1821, en San José, capital del país (a partir de 1823) y asiento de la expansión cafetalera. Esto último sugiere que probablemente los sectores asentados en los entornos urbanos del Valle Central fueron los que más acceso tuvieron a la opción del divorcio eclesiástico, debido a que allí se concentraban los aparatos administrativos de la Iglesia y del Estado. En contraste, durante el lapso 1900-1950 fueron San José y Alajuela los que acapararon las denuncias de divorcio civil. Además, los divorcios civiles comienzan a tener mayor incidencia fuera del Valle Central a partir de la década de 1930. Las respuestas a esto se deben buscar en próximas investigaciones.

LAS DEMANDAS DE LAS ESPOSAS

Con el fin de determinar los cambios en las percepciones y en las actitudes hacia el matrimonio, la violencia doméstica y el impacto de la reforma del divorcio civil en la vida cotidiana de las parejas, tomamos una muestra de 161 denuncias del total de 1 239 demandas de divorcio. Estas 161 demandas se distribuyen en dos grandes periodos: 45 divorcios eclesiásticos entre 1800-1850 (28%) y 116 divorcios civiles del periodo de 1900-1950 (72%),[42] los cuales fueron planteados en las Salas de Casación (última apelación legal).[43] De esta manera, al comparar estos dos periodos podremos apreciar con mayor propiedad los cambios en las tendencias en la larga duración.

¿Cuál de los esposos iniciaba la demanda de divorcio? A este respecto cabe destacar que del total de 161 acusaciones, las esposas formularon 79 demandas (49.1%), mientras que los esposos presentaron 82 (50.9%). Sin embargo, existen importantes contrastes de acuerdo al periodo, ya que entre 1800 y 1850, nueve de cada 10 esposas tomaron la iniciativa de denunciar a sus esposos, mientras que entre 1900 y 1950, siete de cada 10 esposos lo hicieron en contra de sus esposas. Esta inversión en la tendencia de la parte demandante se aprecia a partir de la década de 1910. En síntesis podría sugerirse que mientras el divorcio eclesiástico se caracterizó como una opción predominantemente femenina, el divorcio civil lo fue como una opción masculina.

¿A qué se debe este cambio en cuanto a la parte demandante a partir de la dé-

[42] Es importante destacar que hemos eliminado las referencias de la identidad de las personas que plantearon juicios en las salas de casación por ser de un periodo más reciente (1900-1950), en comparación con los juicios de divorcio eclesiástico (1800-1850).

[43] Los juicios en las salas de casación constituían la última apelación legal a la cual las partes podían recurrir si no estaban conformes con las sentencias en los juicios ordinarios de divorcio, por lo tanto, la evidencia sobre el caso se expone en forma completa al incluirse la sentencia final, la cual muchas veces no quedaba resuelta en los juicios ordinarios.

cada de 1910? En realidad son múltiples y complejos los factores que pudieron haber influido, sin embargo podría considerarse que la explicación radica, en parte, en la influencia diferenciada de acuerdo al género que tuvieron la religión y el matrimonio religioso, la naturaleza del proceso legal y el tipo de instancias ante las cuales se planteaban las demandas. A este respecto es verosímil indicar que las mujeres han mostrado una mayor cercanía con la religión y han tendido a comprometerse más con las labores filantrópicas de la Iglesia católica.

En consecuencia, ellas pudieron considerar que aunque tomar la decisión de plantear un divorcio era un recurso extremo por el que se verían sometidas a grandes presiones, era mucho mejor recurrir a este expediente ya que éste no disolvía el vínculo matrimonial y por otra parte no cuestionaba radicalmente su visión de mundo acerca de la autoridad eclesiástica y sus deberes de género para con la familia y la sociedad. Por lo tanto, podría plantearse la tesis de que el recurso del divorcio eclesiástico junto con las demandas por conflictos conyugales durante el siglo XIX se constituyeron en importantes herramientas a través de las cuales las esposas, más que buscando el fin de la unión, trataron de ejercer una mayor presión legal, moral, social y religiosa para reformar la conducta matrimonial de sus esposos.[44]

A partir de 1888, el divorcio eclesiástico perdió vigencia legal, por lo que las parejas tuvieron la opción de recurrir al matrimonio, la separación y el divorcio civil con el fin de enfrentar el problema de la infelicidad conyugal. Como vimos anteriormente, el impacto de esta reforma se expresó en un incremento de los divorcios civiles a partir de la década de 1890. No obstante, este cambio afectó en forma diferenciada a los cónyuges, ya que las mujeres recurrieron menos que los hombres a este recurso durante el periodo 1900-1950. ¿Cuáles fueron las razones que frenaron a las esposas para solicitar el divorcio civil? Aparte de los elementos religiosos y de género, otras fuerzas que empezaron a ejercer una gran presión sobre las mujeres fueron la emergente ideología de la "maternidad científica", "del deber ser" de madre y esposa, y las fuertes tensiones sociales y morales promovidas por las campañas dirigidas por la Iglesia sancionando a aquellas mujeres que se casaran, separaran o divorciaran civilmente.

En efecto, para las esposas era sumamente difícil enfrentar todas estas presiones contra el divorcio; ésta era una decisión que se meditaba mucho porque ello implicaba cuestionar los preceptos del matrimonio indisoluble y de la unidad y la seguridad familiares a cualquier costo, o, de lo contrario, implicaba soportar agresiones de todo tipo por mucho tiempo. La presión social de poder mantener y cuidar adecuadamente a la familia se acrecentó a partir de la exaltación del ideal de la maternidad hacia la década de 1890.[45] La sociedad estigmatizaba y sancionaba a las esposas que planteaban el divorcio civil, ya que las consideraba mujeres egoístas porque hacían valer sus intereses personales sobre los intereses familiares y porque

[44] Rodríguez, "Ya me es insoportable"; *ibid*., "Civilizando".
[45] Rodríguez, "Inventado el día de la madre".

contribuían con su acción a la desunión y el fracaso familiar. Además, si las mujeres se tomaban este riesgo de plantear una acción de divorcio, esto podía tener eventualmente consecuencias legales negativas para ella y los hijos en cuanto al *litis ex - pensas*, partición de bienes, pensión alimenticia, patria potestad, tutelas, etcétera.

En este sentido, la tesis de leyes de Virginia Loría Bejarano sobre "El divorcio y sus consecuencias ético-sociales" presentada en 1941, citada en el artículo de Pío Latino, refleja vívidamente este tipo de percepciones adversas contra las mujeres divorciadas como responsables de la ruptura familiar, exaltándose la funciones tradicionales de mujer-madre-esposa abnegada, fiel y dispuesta a soportarlo todo por el bien de la familia, la principal institucion social. Según Loría:

> El divorcio en sí mismo es inmoral y contrario a la esencia fundamental del matrimonio… Cuando dos se casan no causan perjuicio a terceros, mientras que el divorcio sí, porque significa romper con el vínculo que une también a los padres con sus hijos, es decir que perjudica a éstos… Jamás puede ponerse en el mismo escalafón social cristiano a la mujer divorciada y a la esposa fiel que mantiene la aureola sagrada de la unidad e indisolubilidad de su matrimonio. La primera va camino del amor libre, de las venganzas, del odio, del abandono de sus hijos, de un número incontable de males sociales; la segunda hace resplandecer la grandeza de la institución divina del matrimonio, fortalece los vínculos sociales con el buen ejemplo y concentra sus energías y su amor en la formación de sus hijos que son el fruto sagrado de su unión, y a servir de nobilísima compañera de su esposo.[46]

Otro factor que posiblemente podía ser un obstáculo para las esposas que pensaran entablar el divorcio civil es el hecho de que este recurso tenía como resultado la disolución definitiva del vínculo matrimonial. Por lo tanto, éste no sería el recurso apropiado para aquellas esposas que perseguían más que todo una mayor regulación de la conducta matrimonial de los esposos y que ellos cumplieran con su papel de principal proveedor. En este caso, este tipo de denuncias por agresión, abandono, falta de pensión alimenticia y embriaguez contra los esposos podían ser canalizadas por medio de otras instancias civiles que gozaban de mayor legitimidad social y legal, como las alcaldías y las agencias de policía. Que las esposas prefirieran las demandas por conflictos conyugales sobre el divorcio se refleja tanto en el aumento en las denuncias planteadas en el periodo de 1830-1850 (75.3% de 166 denuncias del periodo 1732-1850), como en las denuncias por maltrato, abandono y falta de pensión alimenticia ante las agencias de policía entre 1870 y 1922.[47]

[46] Pío Latino, "Editorial. El divorcio y sus consecuencias ético-sociales", en: *El eco católico*, t. XX, núm. 10, 9 de marzo de 1941, p. 151. Este rechazo hacia las mujeres divorciadas también se encuentra en el caso brasileño, véase: Susan Besse, *Restructuring Patriarchy. The Modernization of Gender Inequality in Brazil, 1914-1940,* Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1996, pp. 58-109, 162-163.

[47] Rodríguez, "Civilizando", p. 55.

Finalmente, otro factor que debemos tomar en consideración es que a diferencia del divorcio eclesiástico, para las esposas no sólo fue nuevo sino también complejo poder plantear el recurso del divorcio civil sin contar con el consejo legal y los recursos económicos apropiados, ya que en su mayoría eran amas de casa dependientes (93.8% de las esposas demandantes del periodo 1900-1950). En este sentido, la evidencia de estudios recientes ha mostrado cierta continuidad en esta tendencia, ya que muchas mujeres se ven impedidas para plantear o llevar a buen puerto una denuncia por violencia doméstica o divorcio, tanto por la presión ideológica, social y moral de sacar adelante a la familia como por la ausencia de consejo legal o ayuda adecuada para entablar sus denuncias.[48]

Continuando con el análisis del tipo de cargos que planteaban las esposas, el cuadro 2 muestra que 74 de ellas formularon un total de 148 cargos en sus demandas de divorcio contra sus esposos, durante los periodos de 1800-1850 y 1900-1950. De esas 74 acusaciones, en las cuales las causales son conocidas, la más frecuente en la lista es el abuso físico y verbal con un promedio de 36.5% de las denuncias. Aparte de estas demandas, las esposas se quejaban frecuentemente de que sus esposos las habían abandonado (6.1%), no les proporcionaban el alimento y el vestido necesarios, o que habían acabado con sus bienes (26.3%). También aducían que sus maridos les habían sido infieles o vivían amancebados con otra mujer (16.2%). Algunas mujeres los acusaron de proferir constantes amenazas de muerte contra ellas (8.8%) y de que eran amigos del vicio y del alcohol (6.1 por ciento).

Por su parte, durante el periodo de 1800-1850 los maridos acusados contestaron en 56.4% de los casos las demandas de divorcio eclesiástico de sus esposas; del resto desconocemos sus respuestas, ya sea por su negativa a declarar o porque muchos procesos quedaban "inconclusos". Por esta razón es difícil tener un panorama más o menos completo. Generalmente, los esposos reaccionaban en primera instancia aduciendo que todas las acusaciones que les hacían sus esposas eran falsas, pero luego, a medida que avanzaba el proceso de conciliación y de presentación de testigos y de pruebas, terminaban por reconocer en parte los cargos y prometían hacer una vida "maridable". No obstante, muchas veces las esposas no accedían a la reconciliación y cuando la había, en la mayoría de los casos éstos rompían sus compromisos. Aunque es posible que las esposas pudieran haber exagerado los cargos de abuso, de hecho la mayoría de ellas lograron probarlo ante las autoridades.

En las demandas de divorcio del periodo 1800-1850, las esposas manejaban

[48] Ana Carcedo y Alicia Zamora, *La ruta crítica de las mujeres afectadas por la violencia intrafamiliar. El caso de Costa Rica. Informe final de investigación,* San José, OPS, Programa Mujer, Salud y Desarrollo/Proyecto Acción de Prevención de la Violencia Intrafamiliar, 1998, pp. 94-103; Montserrat Solano, "Esperan incremento en diciembre. Agresión golpea a más mujeres", en: *La Nación*, 10 de noviembre de 1999, p. 4A, y Adrián Meza, "Objetivo de nueva viceministra del MSP. Combate a la agresión", en: *ibid.*, 11 de noviembre de 1999, p. 16A.

Cuadro 2. Principales cargos de divorcio contra los esposos por periodo. Costa Rica (1800-1850 y 1900-1950)[1]

Periodo[2]	*Abuso físico y verbal*	*Adulterio*[3]	*Abandono y falta de sostén económico*	*Abandono*	*Ebriedad y vicios*	*Amenaza de muerte*	*Total de cargos*	*Número de esposas planteando cargos*[4]
1800-1829	3	1	2	0	1	2	9	7
1830-1839	3	1	5	0	0	1	10	8
1840-1850	26	3	19	0	5	5	58	22
Subtotal	32	5	26	0	6	8	77	37
Porcentaje	41.5	6.5	33.8	0	7.8	10.4	100	
1900-1909	4	2	2	1	0	0	9	4
1910-1919	3	1	2	1	1	2	10	4
1920-1929	4	3	1	1	1	1	11	6
1930-1939	5	5	3	3	1	1	18	11
1940-1950	6	8	5	3	0	1	23	12
Subtotal	22	19	13	9	3	5	71	37
Porcentaje	31	26.8	18.3	12.7	4.2	7	100	
Total	**54**	**24**	**39**	**9**	**9**	**13**	**148**	**74**
Porcentaje	36.5	16.2	26.3	6.1	6.1	8.8	100	

Fuente: Archivo de la Curia Metropolitana (1800-1850); Oficial, *Sentencias de Casación,* San José, Imprenta Nacional, 1890-1950.

[1] La mayoría de las esposas plantearon más de un cargo contra sus esposos.

[2] Para el periodo 1800-1850 los cálculos se basaron en 37 casos de mujeres que plantearon divorcios eclesiásticos. Para el periodo 1900-1950, los cálculos se basaron en 37 casos de mujeres que plantearon apelaciones de divorcios civiles ante las Salas de Casación.

[3] Todos son cargos por adulterio, concubinato y sospecha de adulterio e infidelidad.

[4] Para el periodo de 1800 a 1850 no se incluyeron cinco casos en los cuales no se especificaba claramente el tipo de cargos y un caso en el cual no se especificaba quién planteaba la demanda de divorcio.

una noción de maltrato que tendía a enfatizar el maltrato físico, donde predominaban los golpes, las bofetadas, los azotes con palos y látigos, rasgadura y destrucción de la ropa, e incluso las amenazas de muerte con cuchillos, piedras, machetes o armas de fuego. Generalmente, los castigos se propinaban en el hogar y en la noche, cuando a las mujeres se les hacía difícil escapar y a los vecinos, familiares, sirvientes o autoridades ayudarlas.

Esta concepción sobre el maltrato se encontraba especificada en el Código General de 1841, el cual equiparaba la sevicia y la agresión física con el delito de lesiones. Las penas aplicadas en contra de este tipo de violencia se determinaban de acuerdo a si las heridas, los golpes, los ultrajes y los maltratos, impedían que la víctima pudiera trabajar temporalmente o de por vida, o sea que "las amas de casa" que no trabajaban fuera del hogar no se encontraban incluidas en esta defini-

ción.[49] En esta época, el énfasis en las lesiones que imposibilitaran trabajar debe entenderse en el marco de una sociedad predominantemente agrícola, donde la escasez de mano de obra hacía que este recurso fuera mucho más preciado. El valor de la fuerza de trabajo se veía particularmente incrementado en la producción cafetalera debido a la complejidad del proceso de cultivo y procesamiento del café, el cual requería de mucha mano de obra tanto masculina (dedicada sobre todo al cultivo, limpieza y acarreo del café) como femenina e infantil (encargada de la recolección, limpieza y selección del grano, y elaboración de sacos y canastos para su transporte).[50]

El maltrato físico y verbal que tenían que soportar las esposas sugiere que este problema era eco de un patrón de comportamiento más amplio: la aceptación social de que los maridos tenían derecho a castigar y a exigirles obediencia y sumisión a sus esposas. Por otra parte, el análisis de las demandas de divorcio también revela que, pese a que las esposas habían interiorizado el matrimonio como un "vínculo subyugante", éstas no permanecieron como simples víctimas que soportaban los desmanes sin límite de sus maridos, ya que tomaron un papel activo de resistencia y desafío a la autoridad de éstos. Lo anterior, aunque poco común, nos invita a revalorar un tanto la representación de las mujeres de los siglos XVIII y XIX como seres sumamente pasivos y subyugados a la autoridad masculina.[51]

Al igual que en la actualidad, y pese a la opinión ampliamente extendida, los litigios de divorcio también patentizan la tendencia de que el abuso a las esposas estaba presente en todos los niveles de la sociedad.[52] Lo anterior se sustenta en el hecho de que en casi todas las denuncias planteadas por mujeres de cualquier extracción social del periodo 1800-1850, éstas adujeron como principal razón el constante maltrato físico y verbal a que sus maridos las sometían. Tal fue el caso de Petronila Oreamuno, una mujer de la elite cartaginesa, quien declaró en 1835 que ya le era insoportable su matrimonio por los constantes desprecios y crueldad con que su marido Tomás García la trataba, pese a disimular muchas veces en silencio a fin de mantener el matrimonio.[53]

Antonia Urrutia fue otra de las mujeres cartaginesas que demandó divorcio por la crueldad y castigo brutal que le propinaba su esposo Manuel Guzmán. Antonia alegó, en octubre de 1832, que desde que se casó, hacía cinco años, no ha re-

[49] Oficial, Código General de 1841, libro III, arts. 521-525. Un hallazgo muy importante en este sentido es que tales normativas sobre la penalización de las lesiones corporales se mantienen en el Código Penal de 1971. Ballestero y Monge, "Lectura crítica", pp. 78-80.

[50] Víctor Hugo Acuña e Iván Molina, *Historia económica y social de Costa Rica, 1750-1793,* San José, Editorial Porvenir, 1991, pp. 69-108 y Lowell Gudmundson, *Costa Rica antes del café,* San José, Editorial Costa Rica, 1990, pp. 131-134.

[51] Samuel Stone, *La dinastía de los conquistadores,* San José, EDUCA, 1982, pp. 116-118 y Carlos Meléndez, *Costa Rica. Tierra y poblamiento durante la colonia,* San José, Editorial Costa Rica, 1977, p. 92.

[52] Leyla González *et al*., "Proyecto de investigación-intervención: violencia doméstica contra la mujer", San José, Centro Nacional para el Desarrollo de la Mujer y la Familia (CEFEMINA), 1991, p. 6.

[53] ACM, Cartago, caja 60, 24 de enero de 1835, f. 484.

cibido nada más que un "trato vil y penoso" de su marido, "llegando a término de berme amarrada a un pilar de mula en cueros y asotarme barias veses, y haverme apuñaleádome como consta por las sicatrises que se manifientan en mi persona a causa de su mala versación y selos indiscretos, imprudentes, yegando a la estrema nesesidad de tener que abandonar mi casa".[54]

Muchas veces en estos casos de agresión extrema el proceso de conciliación entre los cónyuges fracasaba, éste fue por ejemplo el caso de Aniceto Campos y Juana Zamora, la cual le planteó en Alajuela, en abril de 1831, una demanda de divorcio porque él la sometía a un constante castigo físico y verbal y por ser un hombre vago y vicioso que no la mantenía a ella ni a sus dos hijos. Además, ella alegó que llevaba seis años de padecer "este tormento como mártir [pues], como no era vida, sino infierno abreviado el que yo he padecido". Pese a tales sufrimientos, y de sentirse Juana como una "infeliz oprimida", accedió a reconciliarse con su esposo el cual le prometió cambiar de conducta o "mudar de vida". No obstante, se reanudó la petición de divorcio por parte de Juana, debido a que "me junté con él hace ocho meses, pero sin exageración, ha sido peor la mala vida que me ha continuado". Finalmente, Juana decide que ella "quiere mejor vivir trabajando y con mi espíritu quieto, que estar siempre padeciendo y con mi vida en riesgo".[55]

Estas acusaciones de constante agresión de poco sirvieron a las esposas, ya que el maltrato no fue considerado una causa de suficiente peso para conceder el divorcio eclesiástico en el periodo de 1800 a 1850. Esto último se explica en parte porque la legislación consideraba la violencia doméstica como un delito similar al de "lesiones". Además, los juicios de las autoridades así como de los testigos se encontraban influenciados por la ideología patriarcal, es decir que aunque se sanciona el abuso de los esposos a las esposas al mismo tiempo justificaban el dominio y las acciones de éstos contra aquéllas. Los anteriores aspectos se patentizan en la demanda de divorcio de Francisca Carrasco contra su esposo Espíritu Santo Espinoza (jornalero), por constante maltrato físico y verbal. Francisca alegó en abril de 1846, ante el juez militar de la ciudad de Cartago, que quería divorciarse temporalmente de su marido por "haberla golpeado échole pedasos una camisa y haberla injuriado con palabras indecorosoas, y que… estos echos son repetidos como le consta al presente juez sin haber sido sufisientes los términos de prudencia, que ha hagotado para que se precabiese de observar esta mala conducta".[56]

No obstante, los dos hombres encargados de dictaminar la agresión sufrida por Francisca concluyeron que "en el maltrato no hay heridas ni golpes que impidan la persona de esta para trabajar, creen que el jues puede imbitando primero a transacción… i en caso que no se consiga este acomodamiento el jusgado …verá

[54] ACM, Cartago, caja 40, 1 de octubre de 1832, f. 706. Es necesario aclarar que Antonia pidió el divorcio después de que Manuel lo había solicitado también (en agosto de 1829), aduciendo que ella le era infiel con dos religiosos (ACM, Cartago, caja 40, 2 de agosto de 1829, ff. 42-70, 73, 77-85, 93-128).

[55] ACM, Alajuela, caja 39, 8 de marzo de 1831 y 21 de noviembre de 1831, ff. 285 y 292v.

[56] ACM, Cartago, caja 62, 13 de abril de 1846, ff. 120-121.

en que ley se apoya para esternar su sentencia en el delito que hasta aquí se ha acreditado ser únicamente leve".[57] El resultado del proceso se resumió en la aceptación del marido de haber castigado a su esposa, por lo que fue condenado a 15 días de arresto.[58]

Unido a las quejas por maltrato, las esposas alegaban que eran injuriadas e insultadas en forma denigrante. Lamentablemente, en casi todos los casos no consta en detalle el tipo de insultos e injurias con que los maridos agredían a sus esposas. Creemos que quizá esto último se explica porque las esposas y los testigos enfatizaban en sus declaraciones más en el maltrato físico que en el verbal, en contraste con los litigios de divorcio planteados por los maridos. No obstante, uno de los casos más reveladores en este sentido es el que citamos anteriormente de Juana Zamora contra su esposo Aniceto Campos, ambos vecinos de Alajuela. José del Rosario Carrillo, quien sirvió como uno de los tres testigos a favor de Juana, aseguró en 1831 que "ha observado los frequentes y escandolosos disgustos de Aniceto con su esposa, ultrajándola con espresiones denigrativas, como la de prostituta, descomidiéndose en demasía con su propia suegra, por que le va a la mano". También, Rafael Delgado, otro testigo, apoyó las declaraciones de Carrillo alegando "que ciertamente es pécima y extragada la vida que pasa [la] pobre esposa, porque varias veces su abuela ha llamado al que declara, dicéndole en precisados gritos, corra porque mata Aniceto a Juana".[59]

Las demandas de divorcio civil del periodo 1900-1950 formuladas por las esposas, también registran como primera causal el maltrato físico y verbal, el cual se encontraba tipificado como sevicia y ofensas graves en el Código Civil de 1888 y los códigos penales de 1880, 1913, 1924 y 1941. Sin embargo, un importante cambio respecto a las demandas de divorcio eclesiástico es que en los casos de divorcio civil de este periodo no sólo se admitió sino que también se autorizó el divorcio en estas condiciones y por otra parte se avanzó en cuanto a la conceptualización jurídica de lo que diferenciaba la "sevicia" de las "ofensas graves". Este aspecto sutil fue crucial, no sólo porque denota cierto cambio en las percepciones sobre el abuso de las esposas sino también porque dependiendo de la interpretación que los jueces dieron de esta causal se decretaba o no el divorcio.

Para algunos jueces prevaleció el criterio de que tanto la sevicia como las ofensas graves tenían que probarse o bien que sólo la sevicia o las ofensas graves eran insuficientes para poder decretar el divorcio. Tras esta perspectiva patriarcal se escondía la concepción de que el maltrato a las esposas era algo "natural" e implícito al matrimonio, por lo tanto debía soportarse ya que la esposa era la principal garante de la estabilidad matrimonial y familiar. Esta situación se ilustra en el caso de la apelación de una demanda de divorcio planteada en San José en noviembre de

[57] ACM, Cartago, caja 62, 13 de abril de 1846, ff. 120-121.
[58] Oficial, Código General de 1841, libro III, arts. 448 y 524.
[59] ACM, Alajuela, caja 39, 8 de marzo de 1831, ff. 287v y 288v.

1899. El esposo, un artesano, logra que el juez anule la sentencia de divorcio debido a que es necesario que, de acuerdo con el artículo 80 del Código Civil, concurran "conjuntamente la sevicia y ofensas graves, para que el divorcio proceda".[60]

Fue a partir de la jurisprudencia establecida por Alberto Brenes Córdoba, en la sentencia de un juicio de casación planteado en Puntarenas en julio de 1912, que finalmente se definió con claridad estos términos de "sevicia" y "ofensas graves". Esto permitió que eventualmente los jueces tuvieran más criterios para establecer una sentencia más justa en aquellos casos de divorcio en donde la sevicia y las ofensas graves eran las causales de mayor peso planteadas por las mujeres. Los razonamientos vertidos por las partes, los abogados y los jueces en este caso de 1912 son reveladores en cuanto a las concepciones que se tenían acerca de la importancia de la violencia doméstica como una causal con suficiente peso para acceder al divorcio, o bien la percepción de que las esposas debían soportar el abuso y los vejámenes de sus esposos. En su apelación a la sentencia de autorización del divorcio, el esposo argumentaba que no estaba de acuerdo con ésta, porque

> en el proceso no aparece justificada en manera alguna la sevicia; y si se ha hecho prueba de injurias verbales, no se ha tomado en cuenta que ellas no tienen la gravedad que para el caso concreto exige la ley, ni que ellas fueron proferidas estando ya rotas las relaciones de los cónyuges… [Esto hace que esta demanda no tenga] asidero ni en los precedentes legales, ni en la jurisprudencia sentada por este Tribunal [de Casación].[61]

Ante estos argumentos, Brenes Córdoba consideraba que el Código Civil de 1888 era muy claro en cuanto a que sancionaba la agresión de uno de los cónyuges hacia el otro, por lo que no tenía fundamento legal el razonamiento de que el divorcio no aplicaba si no había a la vez sevicia y ofensas graves. Según él, era injustificable que se exigiera la perpetración de ambos ultrajes para acceder al divorcio. En su criterio consideraba que

> tanto las ofensas, como la sevicia y cualquier otro de los motivos enumerados son bastantes, cada uno por sí solo, para decretar la ruptura del vínculo matrimonial… Que siendo ello así, inconcebible sería que la ley tratara de exigir la concurrencia de ambas especies de ultrajes para la declaratoria de divorcio, una vez que no hay entre unas y otras necesaria relación, puesto que puede causarse toda suerte de lesiones sin proferirse injurias y puede injuriarse gravemente sin producir daños físicos".[62]

Estos razonamientos de Brenes Córdoba se basaban en las siguientes definiciones de sevicia y de ofensas graves, las cuales él trató de conceptualizar para otros ju-

[60] Oficial, *Sentencias de Casación*, San José, 22 de noviembre de 1899, p. 363.
[61] Oficial, *Sentencias de Casación*, Puntarenas, 13 de julio de 1912, pp. 72-73.
[62] Oficial, *Sentencias de Casación*, Puntarenas, 13 de julio de 1912, pp. 73-74.

ristas, 20 años después de que se especificaron como causales de divorcio en el Código Civil de 1888 y que, valga la aclaración, aún mantienen su vigencia en la práctica judicial actual.[63] Según este jurista, la sevicia se vincula con el ejercicio de la crueldad excesiva asociada con los golpes y las lesiones, y otra serie de maltratos y privaciones para el cónyuge, por lo tanto se tiende a enfatizar en la violencia y el abuso físico. En el concepto de Brenes Córdoba sevicia

> significa "crueldad excesiva" consistente en actos de crueldad o brutalidad cometidos contra el cónyuge, como golpes, lesiones, privación de alimento, trabajos excesivos encaminados intencionalmente a mortificarle o dañarle en su salud o en su tranquilidad. Unas veces la sevicia puede contraerse a un solo acto, como en el caso de lesión; otras, constituirla una serie de hechos duramente mortificantes que hacen la vida común insoportable. Se considera que la estrecha reclusión impuesta por el marido a su mujer implica sevicia.[64]

En cuanto al concepto de ofensas graves, Brenes Córdoba tendía a enfatizar el aspecto del abuso psicológico y verbal, y en las injurias contra la integridad, la dignidad y la honra del cónyuge. En esta definición es posible percibir un claro sesgo social, ya que se le da gran importancia al hecho de que las ofensas sean sancionadas más fuertemente si ocurren entre cónyuges de las jerarquías sociales más altas, a que si se dan entre las clases "incultas y de ciertas categorías". Las ofensas graves

> se caracterizan como injurias, denuestos o actos altamente ofensivos a la dignidad, honra o reputación del cónyuge.
>
> Para la calificación de la gravedad que la ofensa revista hay que tomar en cuenta las circunstancias en que ésta se produzca, lo mismo que el grado de cultura y aun la posición social de las partes, porque una expresión o un acto que entre personas incultas no tiene mayor significación, puede ser gravemente ofensivo tratándose de gentes de cierta categoría.
>
> Aunque las ofensas a que aquí se alude consisten por lo común en palabras injuriosas, también se tienen como tales, los escritos, actos y aun abstenciones capaces de causar duro agravio por revelar odio o desprecio. El hecho de la publicidad siempre se considera como agravante, debido al mayor vejamen que ello produce al ofendido.[65]

También la influencia de Brenes Córdoba puede apreciarse en la siguiente apelación entablada por la esposa contra su marido, un contabilista, ante la Sala de

[63] Gerardo Trejos y Marina Ramírez, *Derecho de familia costarricense*, t. I, 5a. ed., San José, Editorial Juricentro, 1999, pp. 295-298 y Camacho, *Código de Familia*, pp. 63-64, 66, 79-85, 99, 102, 105-106, 108, 111-112. Actualmente existe un proyecto de ley para que la violencia doméstica sea considerada un delito penalizado con la prisión. Oficial, *La Gaceta. Diario Oficial*, 25 de enero de 2000, pp. 1-8.

[64] Brenes, *Tratado de las personas*, pp. 155-156.

[65] Brenes, *Tratado de las personas*, p. 173.

Casación de San José, en mayo de 1939. La esposa apelaba la sentencia negativa que se había establecido en un juicio ordinario de divorcio por sevicia y ofensas graves en agosto de 1938. Para la esposa, desde que se había casado hacía 30 años, ella fue infeliz por los constantes maltratos de su esposo, los cuales no se merecía por ser "una mujer honrada y distinguida socialmente". Para ella

> pocos días tuvo de felicidad el enlace; …[ya] que el marido comenzó a dar muestras de crueldad excesiva; …que siempre que pudo el demandado agredió a su esposa físicamente; …que también la agredió en sus sentimientos; …que la trata[ba] con sevicia en todos sus matices; …que la golpeaba a como hubiera lugar; …que entre ambos ha existido una separación de cuerpos dilatada y completa, pues ni siquiera se hablan; …que ella es de abolengo, de buena crianza, que vive en sociedad respetable, que es de buenas costumbres y de buena conducta.[66]

En dicha sentencia ordinaria, el juez consideró que el divorcio no calificaba porque según él las pruebas que presentó la esposa eran poco concluyentes, pese a la evidencia contundente mostrada en las declaraciones de los testigos de que la esposa había soportado "crueldad física y moral excesiva". Para el juez, también incidió en esta sentencia el hecho de que la pareja formó una "familia distinguida socialmente" durante más de 30 años y que lo que había existido eran "disgustillos y diferencias de carácter", entonces debían desestimarse las causales de sevicia y ofensas graves para decretar el divorcio. Influenciado por la ideología extendida de que las esposas debían soportar el abuso de los esposos y mantener a toda costa la estabilidad familiar, el juez consideraba que no era posible disolver el vínculo sólo por "desaveniencias domésticas":

> la demanda parece producto más bien de enojos sin consistencia y de deseos carentes de fundamentos bastantes: lo dicho si se contempla el paso de luengos años corridos de convivencia, que aunque afectada por tormentas debidas a diferencias tal vez de carácter resultan pasadas más o menos con benevolencia recíproca de los cónyugues, lo que indica que la unión ha podido sobrellevarse por los consortes sin mayores desconciertos o contratiempos, siendo más bien ella origen de una familia distinguida que ha tenido la estimación de la sociedad por sus buenos títulos y que ha ido normalmente desarrollándose, habiendo al presente hijos del matrimonio, también casados. Esas consideraciones y la circunstancia de que la prueba aportada por la demandante en apoyo de su acción que imputa al demandado crueldad física y moral excesiva, no tiene la consistencia suficiente para dar por cierto el cargo… No es posible dar por bueno el cargo si aparece que la situación de disgustos acusada ahora se ha mantenido sin reproche, al parecer, ni reclamo por más de 30 años y que el caso parece más bien producto del mal entendimiento de costumbres y caracteres, o por razón de

[66] Oficial, *Sentencias de Casación*, San José, 11 de mayo de 1939, pp. 619-621.

> edad, lo que da razonable excusa a las faltas acaso cometidas por ambos o uno de los consortes…".[67]

No obstante, la Sala de Casación desestimó esta sentencia ordinaria, autorizando el divorcio por las causales de sevicia y ofensas graves. El abogado de la demandante consideraba que dicha sentencia que denegaba el divorcio se basaba en la creencia de que las esposas debían soportar con paciencia toda clase de vejaciones y de que ésos eran nada más "disgustillos" sin importancia:

> una serie de disertaciones sobre la estabilidad del hogar de la necesaria tolerancia y benevolencia para sufrir los ultrajes de obra y de palabra, entendiendo que tales hechos deben sobrellevarse con paciencia cuando se trata de personas mayores y de posición social distinguida… Estima la Sala que se trata de excentricidades, de gestos, de disgustillos del hogar sin consecuencias y, entonces, hace lo de los curas, el consejo en lugar de la sentencia de divorcio como un sedante para calmar ánimos y llevar la serenidad a los esposos.[68]

Por su parte, en los razonamientos de la sentencia de casación los jueces criticaron los argumentos esgrimidos en contra del divorcio, considerando que es necesario apartarse de apreciaciones morales y personales, y que hay suficientes pruebas que muestran que la esposa

> es menospreciada por su marido y que sobrelleva una vida de constante vejamen material y moral, en vez del digno trato de confianza y respeto a que tiene derecho una esposa… No es de sana crítica dudar de la existencia de los *hechos probados*, en virtud de apreciaciones personales de orden moral; ni lo es el desentenderse de la prueba, cuando no sea por razones de derecho… Como quiera que se la vea, en sí misma la prueba del proceso demuestra la existencia de *sevicia*, a más de ofensas graves en perjuicio de la demandante; y con ello se palpan los apuntados errores de apreciación del tribunal de alzada.[69]

En este mismo sentido, también se guió el razonamiento de los jueces en una sentencia de casación planteada en Heredia en julio de 1923, la cual resolvió favorablemente un caso de divorcio por causales de sevicia y ofensas graves contra la esposa. En este caso es claro cómo para los jueces tuvo un gran peso la ideología maternal y el ideal de domesticidad que aunque, por un lado, avalaban los sacrificios de las madres para mantener la armonía y la estabilidad familiar, por otra parte también éstas podían jugar a favor de ellas, ya que las empoderaban para demandar ante las agencias de policía o los tribunales a los esposos abusivos y que no cumplían con su deber de proveedor del hogar.

[67] Oficial, *Sentencias de Casación*, San José, 11 de mayo de 1939, pp. 625-626.
[68] Oficial, *Sentencias de Casación*, San José, 11 de mayo de 1939, p. 627.
[69] Oficial, *Sentencias de Casación*, San José, 11 de mayo de 1939, pp. 630-631. Cursivas del original.

En el razonamiento de esta sentencia de 1923, los jueces consideraban que la esposa y madre era el pilar fundamental en la familia, en ésta debían privar "la armonía conyugal asentada en un delicado respeto mutuo… [colocando] a la esposa en el rango que le corresponde de señora del hogar doméstico, de compañera solidaria y abnegada en las vicisitudes de la vida, y de madre, sobre todo, destinada y resuelta a los sacrificios propios de lo excelso de su misión". Por lo tanto, debido a que la mujer es la que generalmente recibe las ofensas del marido, es justo que se sustente en esta causal y que no sea necesario que también se tenga que demostrar el excesivo maltrato cruel para poder acceder al divorcio. "Sería inhumano imponerle la obligación de resignarse a sufrir indefinidamente toda suerte de desmanes del marido, mientras éstos no llegaran a rebalsar los límites de la crueldad, ya que ésta ha de ser excesiva para que constituya la sevicia".[70]

Actualmente, en las demandas de divorcio, la agresión en la pareja continúa asociándose con el delito de lesiones tanto en la ley civil y penal como en la práctica jurídica.[71] Además las causales de sevicia y ofensas graves se encuentran ocultas en las demandas de divorcio por mutuo consentimiento, siendo estas últimas la forma predominante.[72] Por otra parte, Ballestero y Monge consideran que las agresiones contra las mujeres se encuentran subvaloradas en el sistema penal y en la normativa vigente que es el Código Penal de 1971, debido a que la gravedad de las lesiones se define respecto al "tiempo de incapacidad que produzcan para realizar las labores habituales… [lo cual] ha hecho que, dentro de la solución represiva, las agresiones contra las mujeres por su pareja sean subvaloradas por el Sistema Penal Costarricense, relegadas en su mayoría a las figuras contravencionales".[73]

El abandono, la falta de sostén económico y el abuso de los bienes constituían la segunda causal en importancia (24%), entre las acusaciones planteadas por las esposas en contra de sus maridos (véase cuadro 2). Esta tendencia revela una importante asimilación del ideal del hombre como cabeza de familia y principal proveedor, la cual vimos que se encuentra sustentada en el Código General de 1841 y en el de 1888. Durante el periodo de "depósito", el problema de la manutención de la familia se agravaba porque los esposos, eventualmente y en señal de revancha, no sostenían a la familia aduciendo que no les correspondía porque hacía mucho tiempo que se habían separado, o simplemente ponían oídos sordos a los constantes llamados de las autoridades para que cumplieran con dicha obligación. Por otra parte, el análisis del problema del abandono es interesante desde otro punto de vista ya que también puede esconder una práctica de separación informal antes y después del proceso judicial.

[70] Oficial, *Sentencias de Casación*, Heredia, 10 de julio de 1923, pp. 29-31.

[71] Ballestero y Monge, "Lectura crítica", pp. 76-78.

[72] Camacho, *Código de Familia*, pp. 63-64, 66, 79-85, 99, 102, 105-106, 108, 111-112 y Solano, *Sistematización de estadísticas*, pp. 51-52.

[73] Ballestero y Monge, "Lectura crítica", pp. 76-78.

La siguiente demanda de divorcio de Josefa Meléndez contra su esposo Ramón Gómez, por maltrato y abandono, revela las aristas de dicho conflicto sobre el sostén económico. Josefa Meléndez compareció ante el alcalde de San José, Pablo Alpizar, denunciando, en 1844, que "habiendo sido [el esposo] repetidas veces obligado por barios jueces a darle los alimentos [a ella] éste no ha querido cumplir con las órdenes, pues en ciete u ocho meses que está en depósito, por este Juzgado dicho Gómes no le ha llebado más a su esposa que ha cido real y medio para los alimentos de ella y su hijo, y que en esta virtud reclama el juicio de divorcio".[74] A esta denuncia el esposo, Ramón Gómez, respondió que "presente el denunciado contesto al cargo que, en bista de estar separada ya de él hace largo tiempo no tiene por qué mantenerla".[75]

La sanción contra los esposos que inclumplían con su obligación de dar alimento a su familia se mantuvo como la segunda causal de divorcio que alegaban las esposas durante el periodo de 1900-1950 (véase cuadro 2). A este respecto es ilustrativa la siguiente apelación entablada por la esposa ante la sala de casación, en mayo de 1905, contra su marido agricultor. Habiéndose separado judicialmente desde 1901, por convenio separaron sus bienes y se estableció que el esposo se hiciera cargo del pago de una pensión alimenticia para sus hijos. Sin embargo, a pesar de sus reiterados intentos amistosos, la esposa alega que se vio en la necesidad de recurrir a los tribunales "para poner término a su insostenible situación", procurar el adecuado sostenimiento de sus hijos y cortar la mala influencia del padre que vivía en concubinato. En sus argumentaciones, la esposa alegaba que

> su esposo ha dejado de cumplir casi constantemente su compromiso, viéndose ella, la mayoría de las veces, en grandes apuros para atender todos los gastos…; que hay meses en que no recibe un céntimo de su marido…, que aparte de eso, su marido, …vive públicamente con una concubina y por atender los gastos necesarios y de ostentación desatiende los sagrados deberes de su familia legítima; que el ejemplo además no es nada edificante para ella, como madre, que procura el bien de sus hijos, …[ya] que su esposo sienta a sus hijos a la mesa de su concubina, cosa que los más elementales deberes de madre le ordenan no consentir.[76]

En contestación a estas acusaciones de su esposa, el marido argumentó que él no aceptaba como válidos los testigos en su contra y que "no es justo, si se deja vigente lo pactado para la separación, que se le obligue a ciertos gastos de alimentación de su familia previstos como obligación de la actora en dicho convenio". No obstante, la sentencia de casación falló el divorcio en favor de la esposa y una pensión para la manutención de los hijos a cargo del padre. En cuanto al concubina-

[74] ACM, San José, caja 57, 11de noviembre de 1844, ff. 264-265.
[75] ACM, San José, caja 57, 11 de noviembre de 1844, f. 264v.
[76] Oficial, *Sentencias de Casación*, 30 de mayo de 1905, pp. 306-307.

to del esposo se determinó que "el hecho del simple concubinato está bien probado a juicio de esta Sala; y el escándalo resulta del mal ejemplo que de él reciben los hijos".[77] Por lo tanto, el mantenimiento de la institución familiar y de un buen ejemplo hacia los hijos prevalecieron como las principales bases que sustentaron las resoluciones de esta sala.

De esta manera, se podría afirmar que una diferencia importante respecto al siglo XIX en cuanto a este asunto de la manutención de la familia por parte del padre y al resguardo de la integridad y la honra familiar, es que el Estado desempeñó un papel más activo mediante la implementación de una serie de políticas y las leyes de pensiones alimenticias de 1867 y de 1916. Éstas estaban orientadas a regular y aplicar sanciones contra aquellos padres y esposos de los sectores populares que no cumplían con sus deberes de proveedores. Especialmente, con la ley de 1916 se obligaba a las autoridades policiales a aplicar con rigor el apremio corporal a aquellos maridos que abandonasen sus esposas e hijos y no les proporcionaran alimentos. En el informe de la Secretaría de Gobernación del licenciado Ricardo Castro Quesada, en 1925, se revela el impacto de estas campañas destinadas a regular la moral masculina de los sectores populares, en donde la fuerza de la ley se imponía contra los detractores de sus deberes. Según el estudio en que se basó este informe de 1925 se encontró

> que más de 200 maridos condenados a pensionar a sus esposas rehuían esa obligación, mientras que muchas de aquellas infelices mujeres, con sus pequeños hijos, sufrían de la miseria y privaciones, no obstante ganar buenos sueldos y jornales, muchos de los esposos condenados. De ahí su determinación de hacer efectiva la referida ley [de 1916].
>
> Publicadas tales disposiciones en el diario oficial, presentóse inmediatamente a su Secretaría un número considerable de mujeres reclamantes; la policía conminó a los maridos rebeldes a cumplir sus deberes y habiéndose negado algunos de ellos, todos fueron a parar a la cárcel… En este particular, esa ley [de 1916] es terminante y expresa: pago o cárcel, no cabe término medio y es claro que, ante un dilema tan radical, los esposos rebeldes optan por someterse a la ley.[78]

El tercer cargo en importancia aducido por las esposas consistía en el adulterio y el "concubinato escandaloso" que algunas veces suponía tener hijos con las "concubinas". El cuadro 2 revela que este tipo de acusaciones ascendía a 22.6% del total de 148 cargos planteados. La pena aplicada contra los esposos adúlteros, desde la época colonial hasta antes de entrar en vigencia el Código Penal de 1941, consistía en el destierro de la "amanceba" mientras viviera la esposa, a no ser que esta última consintiera lo contrario. Es decir que se avalaba la infidelidad masculina sin ninguna penalización y únicamente si el marido vivía en amancebamiento

[77] Oficial, *Sentencias de Casación*, 30 de mayo de 1905, pp. 315 y 313.

[78] Oficial, *Colección de Leyes y Decretos de 1916*, Ley del 5 de junio de 1916, pp. 294-298. Oficial, *La Tribuna*, núm. 1486, 21 de abril de 1925, p. 5.

y se demostraba el "concubinato escandaloso", podía ser encarcelado o multado. En contraste, como veremos más adelante, el adulterio femenino era penado más gravemente; bastaba un solo desliz para que el esposo pudiera demandar judicialmente a su esposa.[79]

La crueldad de la agresión alcanzaba una connotación mucho más intensa cuando se unía al adulterio. Éste fue el caso antes citado de Petronila Oreamuno (1835), una mujer de la elite cartaginesa, quien consideraba que el constante maltrato físico y verbal con que su marido Tomás García la trataba, era producto de la "mala versación" con que vivía y la cual era de conocimiento público en todo el vecindario.[80] Además, vale la pena destacar los alegatos planteados por Petronila para que se dictara sentencia en su favor. Ella esgrimió un interesante argumento en contra del carácter patriarcal contenido en la legislación civil, la cual no aceptaba el adulterio masculino como causal de divorcio.[81] Petronila le reclamó al vicario: "dos causas he probado suficientemente para que usted por su sentencia me declare en justo divorcio de mi marido: sus adulterios y el maltrado que me da. Las dos las establece el derecho canónico y el cibil, y si es verdad qe éste no da acción a la muger para acusar a su marido del crimen de adulterio, es en el concepto de criminalidad y no para el efecto de separarse de él".[82] Lamentablemente, no sabemos la resolución legal de este caso, ya que dicha demanda quedó "inconclusa" porque el esposo se ausentó, lo cual sugiere que probablemente la pareja optó por una separación informal.

Otro aspecto en el cual es necesario hacer hincapié es que tanto los testigos femeninos como masculinos, aunque enfatizaban en sus declaraciones los aspectos relacionados con el maltrato físico y verbal que sufrían las esposas, a veces no tendían a destacar la conducta adúltera de los esposos. Lo anterior lo documenta María Sancho quien sirvió como uno de los tres testigos en el litigio de Mercedes Casasola contra Juan Francisco Chavarría, ambos vecinos de Cartago. María aseguró, en octubre de 1832, que "escuchó esa noche cómo Chavarría estaba golpeando a su esposa y el amancebamiento de éste no le consta, pero ha oído hablar de él". También, Leonardo Zabaleta, otro testigo, corroboró la declaración de María, alegando que "la noche del agravio, vio llegar a Mercedes Casasola con la 'boca hecha sangre', siendo testigo de la mala vida que le da el acusado a su esposa". Por último, el tercer testigo, Ascensión Durán, declaró que "le consta el mal tramiento que con palo y azotes, le da [Chavarría] a su esposa Mercedes, de suerte que es muy continuo el ultraje que recive la dicha Mercedes".[83]

[79] Oficial, Código General de 1841, libro I, arts. 564-565; Oficial, Código Civil de 1888, libro I, art. 90; Oficial, Código Penal de 1880, cap. 9, arts. 397-404, y Oficial, Código Penal de 1924, tit. III, cap. 1, arts. 292-299.

[80] ACM, Cartago, caja 60, 24 de enero de 1835, ff. 462-463.

[81] Oficial, Código General de 1841, libro I, art. 145.

[82] ACM, Cartago, caja 60, 24 de enero de 1835, ff. 479v-480.

[83] ACM, Cartago, caja 40, 10 de octubre de 1832, ff. 39-40.

En cuanto al carácter que asumían las demandas por adulterio masculino, frecuentemente las esposas tendían a considerarlo como el causante del maltrato a su persona y la falta de manutención de la familia. Sin embargo, aun en el Código Civil de 1888, el adulterio masculino no era considerado un delito, como el femenino. En lo que se avanzó fue únicamente en considerar el "concubinato escandaloso del marido" como causal de divorcio y de separación civil. No obstante, para las esposas era muy difícil probarlo porque no bastaba con mostrar que el marido le había sido infiel, sino que también debía haber pruebas de que él convivía con la concubina provocando escándalo público.

Un ejemplo que muestra lo complicado y frustrante que era para las esposas tener que probar y afrontar no sólo el adulterio sino tener que soportar el concubinato de su marido prácticamente en su vecindad, es el caso de una mujer que presentó una apelación contra su marido, un agricultor, ambos de Grecia, Alajuela, en octubre de 1921.[84] La pareja se había casado en 1907 y separado judicialmente en 1919. Según la esposa, el juzgado no tomó como válida la causal de divorcio del adulterio de su esposo:

> desde hace algún tiempo mi citado esposo observa una conducta demasiado represensible: no atiende la alimentación de nuestros hijos, ellos y yo tenemos que trabajar para mantenernos,… no obstante que él obtiene de su trabajo el dinero con que todo o en parte podría subvenir las exigencias perentorias del hogar. De otro lado, mi esposo mantienen relaciones ilícitas con una señora de este vecindario, lo que es público y notorio, con lo cual no sólo burla la fe conyugal sino que tal criterio ha debido la Sala de instancia tener por probado el motivo de la demanda de divorcio.[85]

La sentencia de la Sala de Casación consideró improcedentes los motivos aducidos por la esposa del adulterio del marido y la obligación de éste de alimentar a los hijos,

> porque la prueba rendida en los autos se concreta a demostrar que el señor… se pasea con alguna frecuencia y visita la casa de la mujer que según la recurrente es la concubina de su esposo, y esas circunstancias no podrían ser bastantes a los tribunales de instancia para tener por demostrado el concubinato escandaloso del señor…; [la prueba] de autos no ha podido servir para fundamentar en ella la certeza del concubinato escandaloso, si se toma en cuenta que entre el demandado y la mujer, con quien se sostiene que lleva relaciones, existe un lazo de familia (hermanos políticos)…
>
> [Aunque ciertamente la esposa] trabaja y ha trabajado con todo empeño, en di-

[84] Otros casos en los cuales a la esposa no le fueron aceptadas por los jueces las pruebas del "concubinato escandaloso" de su marido se encuentran en: Oficial, *Sentencias de Casación*, 28 de septiembre de 1894, 23 de julio de 1896 y 3 de marzo de 1897.

[85] Oficial, *Sentencias de Casación*, 31 de octubre de 1921, pp. 355-356.

> versos oficios y con el fruto de su trabajo atiende la alimentación y vestuario de la familia que se compone de varios hijos… La ley exige como causal para la separación de cuerpos, la negativa del marido a suministrar alimentos, imponiendo a quien en ella trate de fundamentar un hecho, la obligación de comprobarla… [y], según nuestra legislación, la obligación de alimentos pesa sobre ambos cónyuges.[86]

La siguiente demanda planteada en la Sala de Casación en marzo de 1930 muestra otras aristas en cuanto a la sanción legal y comunal del "concubinato escandoloso" del marido. Los cónyuges son originarios de Alajuela, pero es el esposo, un agricultor, el que apela la declaratoria de divorcio en una instancia ordinaria, alegando que por ser también culpable su esposa, él tiene derecho a todos los bienes y las gananciales matrimoniales, y a la tutela de sus hijos; que ha habido reconciliación y que la demandante lo acusó de concubinato una vez prescrito el periodo de un año. La esposa se defiende ante las acusaciones de su esposo alegando que éste es culpable de "concubinato escandaloso". Para ella es claro que

> ha probado, pues, que su marido vive en concubinato con Etelvina Rodríguez, concubinato que debe considerarse escandaloso por el modo público como se ejerce, a vista y paciencia no solamente de todo el vecindario sino también de la propia demandada y de los hijos de ésta y del actor, que en ocasiones han visto a su padre acompañado de su concubina en el corredor de la casa de ésta… También consta de autos que con dicha señora Rodríguez, el actor hace cuatro años vive (testigo Amparo Salas) y que esta señora tiene dos chiquitas que ella misma dice que son de José Arias y que se le parecen mucho a él.[87]

Estas denuncias fueron apoyadas por las declaraciones de los testigos, los cuales consideraban que el esposo llevaba "a cabo tal vida de amancebamiento sin disimulo de ninguna especie, a vista y paciencia de todo el vecindario".[88] Ante estas acusaciones el esposo replicó que él no hace "vida marital públicamente con Etelvina Rodríguez… [y que tiene] varios hijos con Etelvina, es cosa que ni yo mismo podría asegurar… Por otra parte, ¿qué probaría la existencia de dichos hijos míos y de Etelvina? A lo sumo simples relaciones ilícitas: no concubinato".[89]

Finalmente, la sentencia de casación consideraba que había prueba de que ambos cónyuges eran culpables y apoyaba la acusación que formuló la esposa sobre el "concubinato escandaloso" de su marido, por lo que no se aceptó el alegato del esposo que dicha causal había prescrito. Los jueces en sus argumentos establecían que

[86] Oficial, *Sentencias de Casación*, 31 de octubre de 1921, pp. 358-359.
[87] Oficial, *Sentencias de Casación*, 12 de marzo de 1930, p. 189.
[88] Oficial, *Sentencias de Casación*, 12 de marzo de 1930, p. 195.
[89] Oficial, *Sentencias de Casación*, 12 de marzo de 1930, pp. 195-196.

> no sería humano que al cónyuge (generalmente la mujer), que por consideración a la prole, o por amor, o por el honor de la familia, o por otras [causas] de igual o menor altura, que perdonó una y dos y tres y muchas veces, se le dijese, cuando la medida se llena y cuando las mismas dichas consideraciones exigen que la autoridad venga a mal arreglar lo que está totalmente desarreglado, que no puede reclamar porque de eso tenía noticia hacía más de un año.[90]

Por último nos queda por analizar en qué medida se pueden advertir ciertos cambios en los ideales y actitudes hacia la relaciones de pareja y en las percepciones hacia la violencia doméstica entre 1800-1850 y 1900-1950. Lo primero que cabe destacar es que, según el cuadro 1, hubo un significativo aumento de las demandas de divorcio eclesiástico en las décadas de 1840 (62.2% de los casos de 1800-1850) y de 1870 (46.6% de los casos de 1851-1889).

También se dio cierta variación en el orden de importancia de las causales entre 1800-1839 y 1840-1850: entre un periodo y otro se incrementó la proporción de cargos por abuso físico y verbal (de 18.8 a 81.2 por ciento), por abandono y falta de sostén económico (de 26.9 a 73.1 por ciento) y por adulterio (de 40 a 60 por ciento). Posteriormente, los cargos también variaron su orden de importancia entre 1900-1919 y 1920-1950, ya que se incrementó la proporción de causales por adulterio (de 15.8 a 84.2 por ciento), por abuso físico y verbal (de 31.8 a 68.2 por ciento), por abandono y falta de sostén económico (de 30.8 a 69.2 por ciento), y por abandono (de 22.2 a 77.8 por ciento). En resumen, las esposas tendieron a enfatizar en el abuso físico y verbal, y en el abandono (1800-1850), y luego en la infidelidad masculina y en el abandono (1900-1950). ¿A qué se debió este cambio? Las respuestas a esta pregunta esperan un análisis más detallado en próximas investigaciones.

No obstante, por ahora es claro que los cambios experimentados por las acusaciones femeninas sugieren que las esposas tendieron a resaltar en su discurso algunos elementos del ideal de matrimonio, basado en un marido capaz de brindarle a su cónyuge compañerismo, respeto y afecto, y de cumplir con su rol de cabeza de familia y de proveedor autosuficiente. En la asimilación de este modelo marital contribuyó, sin duda, la expansión del aparato judicial civil a partir de la década de 1840; gracias a ello las esposas contaron con la posibilidad de entablar denuncias en las alcaldías y en las agencias policiales. Esto permitió establecer, si no una mejora radical en la condición de las esposas, al menos cierto cambio en el balance de fuerzas de poder entre ellas y sus cónyuges.

Esta tendencia de mayor sanción hacia la conducta de los esposos y de fortalecimiento de los roles tradicionales de género se vio reforzada desde fines del siglo XIX, por medio de la exaltación del ideal de la "maternidad científica" y de la ley de pensiones alimenticias. También, la legislación sobre la separación y el divorcio civil le dio mayores potestades a la esposa al ampliar el número de causales contra el

[90] Oficial, *Sentencias de Casación*, 12 de marzo de 1930, p. 198.

esposo (concubinato escandaloso, prostitución de la esposa, embriaguez y falta de alimentos) y permitirle la legalización de la separación y del divorcio mediante escritura pública, en la cual se determinaban la distribución de los bienes, la pensión alimenticia y la tutela de los hijos. No obstante, el anterior análisis de casos nos muestra los límites de estos procesos de redefinición en las relaciones de género, que al fin de cuentas fue más un proceso de reestructuración y modernización del sistema patriarcal. Este proceso arrancó desde mediados del siglo XIX al calor de la expansión del capitalismo agrario y de la conformación del Estado liberal, y se vio redefinido a fines del siglo XIX en el marco de la secularización social y de la expansión urbana y de las políticas sociales liberales, tendientes a moralizar, educar e higienizar los sectores populares con base en la moral de las jerarquías sociales.

LAS DENUNCIAS DE LOS MARIDOS

El análisis de las demandas masculinas es esencial para comprender mejor qué función cumplía el género en las percepciones sobre las relaciones conyugales y la violencia doméstica, y hasta qué punto unas y otras se vieron modificadas en la sociedad costarricense de 1800 a 1850 y de 1900 a 1950. En este sentido debemos recordar que aunque las demandas de divorcio eclesiástico eran un recurso predominantemente femenino (nueve de cada 10 esposas entre 1800-1850), los esposos incrementaron, poco a poco, las denuncias contra sus cónyuges, especialmente desde que se puso en vigencia el divorcio civil (véase el cuadro 3). De esta manera, aunque los tribunales fueron una instancia útil para las esposas, también se convirtieron en un instrumento para que los maridos presionaran, sometieran, controlaran y modificaran los comportamientos de sus mujeres conforme al ideal de matrimonio patriarcal, es decir, el de la esposa sumisa, dedicada a las labores domésticas y a la crianza de los hijos.

Los esposos se encontraban más representados en las demandas de divorcio civil (siete de cada 10 esposos entre 1900-1950) que en las demandas de divorcio eclesiástico (uno de cada 10 esposos entre 1800-1850 y dos de cada 10 esposos entre 1851-1889). Esta tendencia puede explicarse, en parte, porque los hombres no se encontraban tan condicionados por la religión como las mujeres, por lo que eran más reticentes a acercarse a las autoridades eclesiásticas a plantear sus demandas. A esto debemos agregar que los hombres podían contar eventualmente con mayor apoyo de las autoridades para plantear sus denuncias, esto porque a diferencia de las mujeres, la sociedad tendía a avalar que ellos hicieran valer más sus derechos judicialmente o que se encargaran de la administración del patrimonio financiero y material.

Por otra parte, es necesario considerar otros factores que eventualmente podían actuar en beneficio de los esposos al recurrir a la separación y al divorcio civil. En este sentido, y según hemos podido apreciar en los casos anteriormente citados, de-

Cuadro 3. Principales cargos de divorcio contra las esposas por periodo. Costa Rica (1800-1850 y 1900-1950)[1]

Periodo[2]	*Abuso físico y verbal*	*Adulterio*[3]	*Abandono y falta de sostén*	*Abandono*	*Ebriedad y vicios*	*Amenaza de muerte*	*Total de cargos*	*Número de esposos planteando cargos*[3]
1800-1829	0	9	0	0	0	0	9	9
1830-1839	2	11	3	4	0	1	21	18
1840-1850	5	10	16	4	0	0	35	30
Subtotal	7	30	19	8	0	1	65	57
Porcentaje	10.8	46.2	29.2	12.3	0	1.5	100	
1900-1909	1	1	0	1	0	0	3	2
1910-1919	7	5	1	5	1	1	20	8
1920-1929	2	3	1	2	0	0	8	10
1930-1939	4	15	6	9	0	4	38	15
1940-1950	20	35	11	18	2	0	86	44
Subtotal	34	59	19	35	3	5	155	79
Porcentaje	21.9	38.1	12.3	22.6	1.9	3.2	100	
Total	**41**	**89**	**38**	**43**	**3**	**6**	**220**	**136**
Porcentaje	18.6	40.5	17.3	19.5	1.4	2.7	100	

Fuente: Archivo de la Curia Metropolitana (1800-1850); Oficial, *Sentencias de Casación,* San José, Imprenta Nacional, 1890-1950.

[1] La mayoría de los esposos plantearon más de un cargo contra sus esposas.

[2] Para el periodo 1800-1850 sólo se localizó un total de tres casos de hombres que plantearon divorcios eclesiásticos. Para el periodo 1900-1950, los cálculos se basaron en 79 casos de hombres que plantearon apelaciones de divorcios civiles ante las salas de casación.

[3] Todos son cargos por adulterio, concubinato y sospecha de adulterio e infidelidad.

bemos mencionar que aunque las legislaciones de pensiones alimenticias y de separación y divorcio civil regulaban la conducta masculina respecto al rol tradicional de principal proveedor y sancionaban el incumplimiento de este deber, al mismo tiempo éstas leyes no estimulaban que los hombres compartieran las funciones de crianza y educación de los hijos y que pusieran por encima los intereses familiares sobre los individuales.[91] Por lo tanto, lo que se buscaba era sancionar a los padres que no cumplían con la manutención material de la familia. En contraste se exigía a las mujeres que cumplieran con su papel de madre-esposa capaz de soportar abusos y sacrificar sus necesidades, con el fin de mantener el matrimonio y garantizar la armonía y la estabilidad familiar.

Además podría afirmarse que en contraste con el modelo cristiano de matrimonio y de divorcio, el modelo secular vino a constituirse en una opción real que le permitía a los cónyuges arreglar legalmente su situación civil y patrimonial, y re-

[91] Rodríguez, "Inventado el día de la madre".

solver el problema de la posterior manutención familiar tanto en el matrimonio disuelto como en un nuevo matrimonio. En este caso, el Código Civil de 1888 establecía que cuando el cónyuge fuera encontrado culpable, éste perdía sus derechos sobre las gananciales, no así sobre los bienes propios aportados al matrimonio. Por lo tanto, para la parte querellante era muy importante demostrar la culpabilidad de la parte demandada. Así, el divorcio eventualmente podía constituirse en un instrumento legal eficaz al que los hombres recurrían para defender, regular, fortalecer y legitimar su poder económico y el ejercicio de principal autoridad en el hogar.

El cuadro 3 muestra que en orden de importancia, las causales masculinas contra las esposas durante los periodos de 1800-1850 y de 1900-1950, incluían la infidelidad (40.5% de 220 cargos); el abandono del hogar, de sus obligaciones y la falta de sostén económico (17.3%); el ser objeto de abuso físico y verbal (18.6%); el haber sufrido atentados contra su vida (2.7%), y, finalmente, acusaban a sus esposas de viciosas (1.4%). De esta manera, las causales se concentraban en el adulterio, el abandono y la falta con los deberes domésticos y de manutención del hogar, y el abuso físico y verbal. En otras palabras, los esposos enfatizaban aquellos elementos patriarcales que apelaban al modelo ideal de esposo de la clase alta: sumisa, obediente, fiel y dedicada por completo al hogar.

Aunque contamos con sólo tres casos de divorcio masculino para el periodo 1800-1850, la evidencia encontrada en las demandas por conflictos conyugales planteadas por los esposos entre 1750-1850, tiende a corroborar las tendencias anteriormente mencionadas en cuanto a las principales causales de divorcio.[92] De los tres maridos que iniciaron demandas de divorcio en contra de sus esposas, dos de ellos citaron como causa el adulterio y uno el maltrato y amenaza de muerte en el periodo de 1800-1850 (véase cuadro 3). De esta tendencia predominante de los esposos de demandar a sus esposas por infidelidad, también encontramos evidencia en las denuncias por conflictos conyugales planteadas entre 1750-1850 (41.3% del total de cargos).[93]

Como se mencionó anteriormente, la tendencia prevaleciente en la mayoría de las demandas de adulterio femenino es que aunque éste existió, la evidencia encontrada sugiere que la infidelidad era más frecuente en el sector masculino. Además, a diferencia del adulterio masculino, las penas impuestas contra el adulterio femenino solían ser mucho más drásticas. Según el Código de 1841, además del destierro y encarcelamiento del "cómplice", las esposas perdían todos los derechos de la sociedad conyugal (con el Código de 1841) y sufrían una reclusión por el tiempo que quisiera el marido, con tal de que no excediera de seis años. A partir del Código Civil de 1888, las mujeres perdían sus gananciales matrimoniales si

[92] Rodríguez, "Civilizando la vida matrimonial", pp. 57-65.

[93] Rodríguez, "Civilizando la vida matrimonial", pp. 57-60. Esta tendencia también ha sido encontrada en Inglaterra en el periodo 1572-1640: Laura Gowing, *Domestic Dangers. Women, Words, and Sex in Early Modern London,* Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 181.

eran encontradas culpables en las demandas de divorcio por diversos tipos de causales, incluyendo la de adulterio. Además, el Código Penal de 1880 y el de 1924 establecían que el marido era el único que podía denunciar a su esposa en un periodo no mayor de un año desde que ocurrió el hecho y se establecía la prisión para la esposa y su cómplice, y si ella tenía hijos mayores de 14 años, el cómplice debía ser desterrado. De esta manera, la ley asegura una sanción a la esposa y su cómplice por la humillación de que había sido objeto el esposo, sobre todo si mediaba un hijo producto del adulterio.[94]

El análisis de los siguientes ejemplos contribuye a comprender mejor cuál era la dinámica en la cual los esposos planteaban sus demandas de divorcio. Siendo el adulterio femenino la primera causal de divorcio, los esposos trataban por todos los medios de encontrar la menor situación que insinuara la infidelidad femenina. Sin embargo es importante destacar que esta causal a veces no les valió a los esposos para obtener el divorcio eclesiástico. Uno de estos casos fue la demanda de divorcio que entabló, en julio de 1828, Félix Mora (comerciante vecino de San José) contra su esposa Margarita Hidalgo por cometer adulterio y tener un hijo con el presbítero José Ana Aguilar, mientras él se encontraba ausente en viaje de negocios en Guatemala. La causa se llegó a resolver cinco años más tarde (diciembre de 1832) y durante este periodo Margarita probó que su marido Félix vivía amancebado con Pilar Castro. No obstante, la demanda se resolvió a favor del marido, condenando de tres a cuatro años de reclusión a Margarita y al presbítero José Ana Aguilar a ser desterrado del Estado. Además, las autoridades eclesiásticas ordenaron a Félix Mora que se uniera de nuevo con su esposa. En el razonamiento de esta resolución, las autoridades argumentaron que el esposo debía reconocer "los vínculos del matrimonio y …[que se debía juntar] con ella [Margarita] de quien ha estado separado; [y] por haberla acusado de adulterio, [esta resolución está] fundada en que siendo su marido reo del mismo delito, juzga haber perdido el derecho que pudiera tener para el diborcio".[95]

En el lapso de 1900-1950 también encontramos evidencia sobre el peso que tenía el adulterio femenino como causal de divorcio. Un caso que ilustra la dinámica de la declaratoria de divorcio por adulterio femenino e injurias graves, es el de un artesano contra su esposa, ambos de Puriscal, fallo que fue apelado por la esposa ante la sala de casación en noviembre de 1899. En este caso, como en una gran mayoría, el esposo intenta demostrar la infidelidad de su esposa respaldado por la fuerte sanción moral, social y legal, y en acusaciones que se basaban más en rumores o suposiciones que en pruebas reales. No obstante los alegatos del esposo, la sentencia fue a favor de la esposa ya que no se fundamentaron con pruebas su-

[94] Oficial, Código General de 1841, libro I, arts. 564-565; Oficial, Código Civil de 1888, libro I, art. 90; Oficial, Código Penal de 1880, cap. 9, arts. 397-404, y Oficial, Código Penal de 1924, tit. III, cap. 1, arts. 292-299.

[95] ACM, San José, caja 40, 24 de octubre de 1832, f. 32v.

ficientes el adulterio y la existencia tanto de sevicia y ofensas graves contra él. En su defensa, la esposa alega que su esposo no tiene pruebas que demuestren su mala conducta o el "imaginario adulterio". Su marido

> no alegó como causal de divorcio la sevicia y ofensas graves,… sino el adulterio, y su prueba se contrae a este hecho,… pero en autos tampoco hay prueba alguna de mala conducta…, [ya que los] dos testigos, uno de siete años y otro de doce… declaran que vieron a la demandada un día como a las once de la mañana, que iba del brazo de Lisímaco Hoyos por dentro de un cerco. Esa declaración no merece fe, porque a los muchachos de esa edad se les puede inducir a que digan cualquier cosa… [Por lo tanto], no hay prueba legal en autos ni de la supuesta mala conducta ni del imaginario adulterio.[96]

En algunos casos, las pruebas contra el adulterio femenino fueron aceptadas con fundamento, pero luego el marido tenía que entablar un nuevo juicio contra su esposa con el fin de establecer la pena.[97] La siguiente apelación de un matrimonio de San José, presentada en diciembre de 1938, ejemplifica esta situación y cómo el esposo recurre a la causal del adulterio femenino como una estrategia para defenderse de las acusaciones planteadas por sus esposas, especialmente cuando mediaba la manutención familiar y la distribución de bienes a su favor. El esposo, un pintor, alegaba que en vista de que su esposa había cometido adulterio él tenía derecho a la declaratoria de divorcio y, además, que ella no tenía derecho a los bienes y gananciales matrimoniales ni a la patria potestad de su hija menor. En el razonamiento de la sentencia en favor del esposo se reafirmaba la declaratoria de divorcio y se le concedió al padre la patria potestad de su hija, "en atención a la mala conducta de la madre, y … [porque] es claro que su referido padre, cónyuge inocente, …ha cumplido religiosamente con sus obligaciones de esposo y atiende a sus hijos con todo esmero y cuidado, según resulta de las pruebas practicadas".[98]

En segundo lugar de importancia en las demandas de divorcio, y basados en el ideal de domesticidad y del rol de madre-esposa, los esposos acusaban a sus cónyuges por el abandono del hogar y la falta de cumplimiento de los deberes domésticos y de manutención (12.3% durante 1900-1950) (véase cuadro 3). Esta tendencia también fue encontrada en las denuncias por conflictos conyugales que plantearon los esposos contra las esposas en el periodo de 1750-1850 (19.6% del total de cargos).[99]

Esta situación del abandono por parte de la esposa algunas veces iba acompañada de acusaciones de adulterio. Éste fue el caso de la apelación de una demanda de divorcio planteada en mayo de 1941 por un agricultor de San José contra su es-

[96] Oficial, *Sentencias de Casación*, 22 de noviembre de 1899, pp. 362-363.

[97] Oficial, Código General de 1841, libro I, arts. 564-565; Oficial, Código Civil de 1888, libro I, art. 90, y Oficial, Código Penal de 1880.

[98] Oficial, *Sentencias de Casación*, 22 de diciembre de 1938, pp. 2164-2165.

[99] Rodríguez, "Civilizando la vida matrimonial", pp. 60-61.

posa, alegando abandono y adulterio, sin embargo, la sentencia fue en favor de la esposa. El argumentaba que

> después de algún tiempo de vida conyugal su esposa comenzó a hacer frecuentes viajes a esta ciudad sin que él supiera con qué objeto, pues la única respuesta que ella daba a sus preguntas era la de que iba a hacer negocio; que un día le manifestó que deseaba irse de la casa y efectivamente tomó todas sus ropas y se fue; que en este momento llamó él a dos testigos para que vieran cómo su esposa se marchaba por su propio gusto, ya que él le daba buen trato, y resultaba ella así culpable del abandono malicioso que efectuaba; que como siete u ocho meses antes de la fecha del escrito de demanda, tuvo noticia de que su esposa llevaba relaciones carnales con Francisco Durán, por habérselo éste hecho saber personalmente, y de ello tuvo luego noticia el vecindario.[100]

Por su parte, la esposa negó los cargos aduciendo que el testigo que afirma que ella fue infiel no es confiable porque ella lo mandó a detener con la policía "como curandero de maleficios y farsante",[101] además, el único responsable del abandono era su esposo, ya que la maltrataba y no cumplía con su deber de manutención del hogar. La esposa además considera que la demanda de su esposo es malintencionada, puesto que no tiene otro propósito

> que librarse de su obligación alimentaria para con ella y la hija de ambos, pensión que no les daba desde hacía tiempo, no obstante la sentencia a que alude de la Agencia Principal de Policía de Pensiones; que si bien en un principio fue feliz con su esposo, posteriormente éste empezó a maltratarla hasta llegar a actos de sevicia, a no darle los alimentos necesarios y a echarla de la casa; que son absolutamente falsos los cargos a que se refiere el actor y que sólo podría justificar en connivencia de gentes sin escrúpulo.[102]

Como tercera causal en importancia figuraba el reclamo de que las mujeres abusaban verbal y físicamente de ellos. En las demandas de divorcio, al igual que en otros litigios por conflictos conyugales entablados por las esposas del periodo de 1750-1850, los maridos enfatizaban el maltrato más en términos verbales y producto de que la esposa desafiaba su autoridad al reñir, ser terca y desobediente. Esto último contrasta con el hincapié que ponían las esposas en el maltrato físico y las amenazas de muerte que les propinaban sus maridos. Un ejemplo que ilustra las demandas de divorcio entabladas por los maridos es el de Jacinto García (San José), quien en mayo de 1850 acusó a su esposa Josefa Aguilar porque ella había que-

[100] Oficial, *Sentencias de Casación*, 16 de mayo de 1941, p. 373.
[101] Oficial, *Sentencias de Casación*, 16 de mayo de 1941, p. 376.
[102] Oficial, *Sentencias de Casación*, 16 de mayo de 1941, p. 374.

brantado por tercera vez sus promesas de enmienda. Jacinto enfatizaba en su denuncia ante el vicario eclesiástico que

> instigado de los mui malos y repetidos comportamientos de mi esposa [Josefa Aguilar], me he hayado en la presición de acusarla dos vezes criminalmente ante la autoridad competente y otras tantas he sido comprometido a de si insultarla por interposición de personas respetables y mui particularmente por escusar a miz hijitos de la inominia que les atrahía la prisión de esta mujer; más ahora… por tercera ves ha quebrantado sus promesas de enmienda.[103]

También los esposos tendían a enfatizar el abuso verbal y físico de sus esposas en las demandas de divorcio entre 1900-1950. Éste fue el caso de una apelación por denegación de divorcio en un juicio ordinario, la cual también fue ratificada en la sala de casación en marzo de 1932. El esposo, un comerciante vecino de Limón, alegaba que él solicitaba el divorcio porque

> desde que se unió con su esposa por el vínculo matrimonial ha llevado una vida de constante sufrimiento debido al carácter de su señora y que ésta lo injurió, y abandonó el hogar desde hacía dos meses… Las ofensas han sido acompañadas también de la sevicia que se ha logrado demostrar perfectamente, en la ocasión en que la demandada acometió a golpes al actor, en su casa de ellos, y en que éste tuvo que hacer uso de un palo para defenderse.[104]

Ante estas acusaciones, la esposa alega que ella no abandonó maliciosamente el hogar, lo cual es apoyado por la sala, ya que "quedó evidenciado, con el reconocimiento de las cartas exhibidas por la señora Ramírez, que ella no ha hecho abandono de su esposo y que si reside en Juan Viñas en casa de su padre es con la venia del señor…, o por lo menos por motivos que no permiten estimar maliciosa la separación".[105] La sala de casación ratifica que el divorcio no procede debido a que "las delegaciones que el recurso contiene en este particular son infundadadas: de las propias declaraciones de sus testigos [del demandante] aparece que después de ocurridos los hechos en que el demandante apoya su petición de divorcio, los cónyuges hicieron vida maridable".[106]

Finalmente, al considerar si hubo algún cambio en los ideales y actitudes hacia las relaciones de pareja y los roles de género, entre los periodos de 1800-1850 y 1900-1950, vale la pena destacar un significativo aumento en las demandas de divorcio de los maridos (de 3.7 a 94.3 por ciento, respectivamente).

No obstante, en contraste con sus cónyuges, el tipo de cargos que los mari-

[103] ACM, San José, caja 67, 21 de mayo de 1850, f. 192.
[104] Oficial, *Sentencias de Casación*, 8 de marzo de 1932, pp. 280-281.
[105] Oficial, *Sentencias de Casación*, 8 de marzo de 1932, p. 283.
[106] Oficial, *Sentencias de Casación*, 8 de marzo de 1932, p. 286.

dos alegaban contra sus esposas no mostraron una variación significativa entre 1800-1850 y 1900-1950. Sin embargo, sí aumentó el monto de quejas por abandono y maltrato ejercido por las esposas, y por maltrato físico y verbal, poniendo mayor hincapié en este último. El énfasis en los cargos por adulterio, abandono y abuso verbal sugieren que, crecientemente, los maridos tendieron a resaltar en su discurso diversos elementos del ideal patriarcal de matrimonio. En tanto las mujeres apelaban al modelo de esposo capaz de ofrecerles apoyo, respeto, cariño y de cumplir con el papel de proveedor autosuficiente, los hombres tenían como referente el ideal patriarcal de la esposa sumisa, obediente y dedicada por entero a las labores domésticas. De esta manera se puede afirmar que en las demandas de divorcio se evidencia cierta redefinición de las relaciones de pareja y de los roles de género.

CONCLUSIONES

El análisis precedente demuestra que desde la primera mitad del siglo XIX ocurió un importante proceso de redefinición en los ideales, las percepciones y actitudes hacia el matrimonio, las relaciones de género y la violencia doméstica. En este proceso de regulación de las relaciones sociales a nivel doméstico tuvieron un importante papel el Estado y la comunidad. Por lo tanto, este hallazgo histórico nos invita a cuestionar el mito de que es hasta el siglo XX, particularmente en la última década, en que el Estado ha tenido una intervención decisiva en la sanción de la violencia doméstica.

Respecto a los cambios en los ideales y percepciones hacia el matrimonio y la violencia doméstica en el lapso de 1800-1850, encontramos que la expansión del aparato judicial civil desempeñó un papel clave porque facilitó una mayor participación de las autoridades y de la comunidad en la regulación de la moral doméstica y en la normatización de un orden de género, al promover el ideal de un matrimonio armonioso y afectivo, encabezado por un esposo proveedor autosuficiente y complementado por una ama de casa dependiente y sujeta a la esfera doméstica. Por otra parte, este proceso generó una creciente sanción pública sobre las relaciones matrimoniales, principalmente en cuanto al ejercicio tiránico del poder de los esposos sobre sus esposas y familias, de lo cual resultó, por una parte, un aprecio más definido por los beneficios de la compañía marital armoniosa y afectiva, y por otra, una creciente idealización de la separación de esferas y de roles de género, en donde, si bien es cierto que el dominio patriarcal se veía sometido a mayor regulación, al mismo tiempo era reforzado. También el análisis de las demandas de divorcio cuestiona la visión de que las mujeres eran meras víctimas pasivas del dominio patriarcal, incapaces de resistirlo e impugnarlo, y resalta a la vez que las relaciones de género eran dinámicas y estaban sujetas a constante negociación. En el curso de este proceso, las crecientes críticas de la conducta masculi-

na y femenina, y las reformas legales contribuyeron más a civilizar el poder patriarcal de los esposos que a eliminarlo.[107]

De esta manera, la creciente intervención de las autoridades civiles desde la primera mitad del siglo XIX permite concluir que asistimos a un proceso en el que, poco a poco, se delimitará el campo de acción de la Iglesia y el Estado respecto a la regulación de la moral doméstica y a la normatización de un orden de género. Así, mientras la Iglesia mantendrá su injerencia en la regulación doctrinal del matrimonio y en el registro de las estadísticas vitales, el Estado asumirá un papel cada vez más activo en la regulación y transformación de la vida doméstica y marital de campesinos y artesanos conforme a los valores de la burguesía agroexportadora.[108]

Este proceso de asimilación en los ideales y percepciones sobre el matrimonio, la familia y la violencia doméstica, y el sistema ideológico de género continuaron fortaleciéndose y redefiniéndose en la segunda mitad del siglo XIX. En efecto, durante 1850-1950 nos encontramos con una serie de procesos de cambio económico, ideológico y sociopolítico: la expansión y consolidación del capitalismo agrario, la expansión urbana y de la prensa, el fortalecimiento del aparato judicial, la construcción de un modelo liberal hegemónico, las reformas político-electorales, la "invención" de la identidad nacional, y la creciente secularización de la cultura.

Sin embargo, los cambios fundamentales se dan a partir de la década de 1880, cuando los liberales lograron articular y estructurar sus políticas sociales, y poner en marcha sus reformas. En este periodo, el Estado asumió la función de garante del progreso y la paz social, y de creador de las condiciones necesarias para mejorar los niveles de natalidad, salud, educación y moral doméstica y sexual de la población. En este sentido se desarrollan una serie de políticas sociales y reformas con un claro énfasis de género, en donde son centrales las mujeres, los niños, la familia y el matrimonio. Por lo tanto, la cuestión social no puede ser separada de la cuestión femenina.[109]

Los principales ejes de estas políticas sociales fueron la promoción de la educación femenina, destinada a forjar madres y trabajadoras eficientes, la exaltación del ideal de la "maternidad científica" y la creación de una serie de instituciones pa-

[107] Sidney Chalhoulb, *Trabalho, lar e botequim. O cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque,* Sáo Paulo, Brasiliense, 1986, pp. 143-144 y Hammerton, *Cruelty and Companionship*, pp. 168-169.

[108] Eugenia Rodríguez, "From Brides to Wives: Changes and Continuities in the Ideals of and Attitudes Towards Marriage, Conjugal Relationships, and Gender Roles in the Central Valley of Costa Rica (1750-1850)" (tesis doctoral), Bloomington, Indiana University, 1995, pp. 73-139; *ibid*., "Inventado el día de la madre en Costa Rica: 1890:1932". *Reflexiones*, San José, núm. 75, octubre, 1995, pp. 33-42.

[109] Nos inspiramos en Elinor Accampo, Rachel G. Fuchs y Mary Lynn Stewart, *Gender and the Politics of Social Reform in France, 1870-1914,* Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1995, pp. 2-3, 10 y Eugenia Rodríguez, "Inventando el día de la madre en Costa Rica: 1890-1932, en: *Reflexiones*, núm. 75, octubre de 1998, pp. 33-42.

ra la salud y la educación de la niñez, las cuales buscaban potenciar el papel activo de las mujeres en los procesos de cambio social. También fueron importantes las reformas del matrimonio, la separación y el divorcio civil en el Código Civil de 1888. Con estas reformas se dio una de las rupturas más importantes en la legislación y en la forma de conceptualizar el matrimonio, la familia y las relaciones de género en la época liberal. Por lo tanto, podría afirmarse que los cambios producidos por estas reformas es comparable en importancia con los cambios propiciados por las legislaciones recientes, tendientes a promover la equidad de género y a regular la violencia doméstica. Aunque, claro está, a fines del siglo XIX lo fue bajo los principios liberales y en los últimos años lo ha sido bajo la inspiración de la perspectiva de género, de la lucha del movimiento de mujeres y de las políticas sociales del Estado.

Contrario a los argumentos conservadores, estas reformas del matrimonio, la separación y el divorcio civil fueron propiciadas por los liberales basados en el argumento de que los matrimonios infelices socababan la estabilidad familiar y la armonía, el orden y la paz social, elementos esenciales para la construcción de la identidad nacional y de un proyecto hegemónico-liberal. A su vez, el mantenimiento del orden social dependía del fortalecimiento de la familia monogámica, armónica y afectuosa, en donde se idealizaban las esferas separadas y los roles de género, es decir, en donde se adjudicaba el rol decisivo a la mujer-madre-esposa para garantizar la paz y la felicidad del hogar, y la educación de los hijos, y al esposo se le adjudicaba el papel de cabeza de familia y de principal proveedor.

Por otra parte, estos procesos de estructuración de las políticas sociales y de aplicación de las reformas liberales anticlericales de 1884 y 1886 implicaron un profundo replanteamiento en las relaciones entre el Estado y la Iglesia en cuanto a sus ámbitos de acción política y, particularmente, en cuanto al papel del matrimonio y la regulación de la moral sexual y doméstica, y de las relaciones de género. Esta escisión fue más clara a partir de la instauración del matrimonio y el divorcio civil, los cuales supusieron una reconceptualización normativo-legal del matrimonio, en el sentido de que éste deja de ser definido exclusivamente como un contrato espiritual, sacro e indisoluble, para ser también considerado como un contrato secular, individual y disoluble.

El impacto de estas reformas y procesos de cambio en las percepciones sobre el matrimonio, las relaciones de género y la violencia doméstica puede apreciarse por medio del aumento en las demandas de divorcio eclesiástico y civil. En efecto, un análisis preliminar de dichas tendencias muestra que las parejas recurrieron al divorcio eclesiástico en el periodo de 1732-1889 debido a que ésta era la única opción legal de divorciarse y a partir de 1888, las parejas recurrieron al divorcio civil, una vez que éste fue legalizado. Además se dio un aumento en las demandas de divorcio, ya que del total de 439 presentadas entre 1851-1899, 281 denuncias (64%) correspondieron a 1851-1889 y 158 (39%) sólo a la década de 1890.

Por otra parte, encontramos cambios importantes en cuanto a las causales de

divorcio entre los periodos de 1800-1850 y 1900-1950. Así, durante 1800-1850 las esposas tendieron a denunciar a sus maridos en primer lugar por abuso físico y verbal y en segundo por adulterio; mientras que los maridos denunciaban a sus esposas primero por adulterio e infidelidad y segundo por abandono e incumplimiento de los deberes domésticos. Luego, entre 1900-1950, nos encontramos con que son los esposos los que toman mayoritariamente la iniciativa de entablar las demandas de divorcio. Otro cambio importante es que mientras entre las esposas la causal de adulterio pasa a primer lugar y la de abuso físico y verbal a segundo, en contraste, entre los esposos las causales no mostraron ninguna alteración en su orden, pero sí aumentó el monto de quejas por abandono y maltrato ejercido por las esposas.

LOS HABITANTES DE ALMOLOYA DE JUÁREZ Y EL REGISTRO DE SUS HIJOS, 1857-1911

MÍLADA BAZANT
El Colegio Mexiquense

Este trabajo aborda uno de los procesos de secularización de una villa, Almoloya de Juárez, Estado de México, donde los habitantes, obligados por el Estado, acudían al recién instalado registro civil; asimismo, guiados por la costumbre y la fe, recurrían a las parroquias a bautizar a sus hijos legítimos, ilegítimos, naturales, adulterinos y espurios.[1]

LA SEPARACIÓN DE LA IGLESIA Y EL ESTADO

Con el triunfo de los liberales en 1855 se promulgó una serie de leyes llamadas de Reforma que intentaban secularizar a la sociedad y destituir a la Iglesia de sus fueros.[2] El impacto de estas leyes en el clero y en el culto católico fue dramático. De 1858 a 1860 los conservadores, bajo la bandera de *religión y fueros*, tomaron el poder y derogaron las leyes mencionadas mientras los liberales continuaron con su lucha por someter al territorio nacional. Los ideales de los liberales se desvirtuaban con la conducta sanguinaria de las huestes constitucionalistas. Los bandidos aprovechaban la ocasión para saquear los pueblos y obtener ganancias. Conservadores y liberales se financiaban con los bienes del clero para continuar con la lucha, vendiendo sus propiedades y confiscando las joyas y los objetos de arte de las iglesias. Los curas del Estado de México se lamentaban de la situación ante el arzobispo Joaquín Primo de Rivera:

> Se me hace indispensable poner en conocimiento de vuestra señoría ilustrísima el desgraciado estado en que se hallan mis pueblos y creo sin equivocarme, todos los de la

[1] No encontramos trabajos similares que comparen ambos registros bajo esta perspectiva. Algunos estudios como los de González Navarro a nivel nacional (1885) y de Lugo Olín a nivel estatal (1993) se centran en la disputa que hubo entre la Iglesia y el Estado por "controlar" los registros. Lugo Olín compara los registros con el objetivo de complementar ambas fuentes para obtener estadísticas vitales fidedignas.

[2] En 1859, Benito Juárez lanzó en Veracruz —donde había establecido su gobierno apoyado por el gobernador liberal del Estado— un manifiesto donde decretó la separación de la Iglesia y el Estado, y la nacionalización de los bienes del clero; también se instauraban el matrimonio civil y se secularizaban los cementerios. Estas Leyes de Reforma se incorporaron a la Constitución en 1873.

> provincia de Chalco, pues sin temor versan disputas de religión. Y no sólo ultrajando al clero sino mofando los sagrados misterios; en buenos términos negando el dogma… Yo he tomado el partido de predicarles los días festivos en todos los pueblos que puedo ir a darles misa, explicándoles algunos puntos de religión.[3]

Otro describía el pillaje:

> Señor, esto es espantoso. Esta villa está reducida a escombros, multitud de familias han quedado en la miseria y lo más temible de todo es que la indiada de esta feligrecía fue contribuidora a su destrucción prestándose al saqueo y llevándose hasta lo más insignificante sin perdonar ni aun a sus mismos bienhechores.[4]

Quedaba manifiesto que con estos desórdenes en todo el territorio mexiquense, la población pensaba que el ataque del gobierno liberal se dirigía no sólo contra la Iglesia, sino también contra la religión. Los liberales ganaron el poder en 1861 y lo volvieron a perder durante el interludio del Imperio de Maximiliano (1862-1867) recuperándolo definitivamente en 1867. Sin embargo, el distanciamiento entre la Iglesia y el Estado se mantuvo hasta 1877 cuando el presidente Porfirio Díaz quiso apaciguar a los diferentes grupos y emprendió una política de conciliación con el objetivo de preservar la paz y poder llevar a cabo su proyecto de modernización.[5] Díaz logró la subordinación de la Iglesia al Estado liberal apoyando las leyes de Reforma pero le dio oportunidad a la Iglesia para que recuperara parte de su poder, de tal forma que durante su gobierno, que se prolongó hasta 1911, aparecieron nuevas órdenes religiosas así como también diócesis, parroquias y seminarios.[6]

LA LEY DEL REGISTRO CIVIL

Una de las leyes de Reforma fue la Ley Orgánica del Registro Civil expedida el 27 de enero de 1857. Hasta ese momento, los registros disponibles eran los que había levantado el clero durante más de 300 años. Así explicó la ley el presidente Benito Juárez:

[3] El arzobispo contestó al cura de Tlalmanalco que no desistiera en la predicación del evangelio, "sin meterse en disputas con ninguno", 25 de noviembre de 1856, en: Victoria Moreno, 1990, pp. 39-40. Esta interesante obra contiene una selección de cartas de sacerdotes dirigidas al arzobispo, que abarcan los años 1856-1866 en todo el Estado de México.

[4] Temía por su vida y le pedía al arzobispo estar fuera del curato; su petición fue negada, 21 de septiembre de 1858, en: Victoria Moreno, 1990, p. 89.

[5] El primer "viso de conciliación" "se hizo patente el 16 de enero de 1877 cuando el secretario de gobernación, Protasio Tagle, sacó una circular en la que el gobierno negaba los insistentes rumores respecto a la posible anulación de las Leyes de Reforma, pero aclaraba que la aplicación de estas leyes no iniciaría una política de intolerancia y persecución", Negrete Salas, 1998, p. 442.

[6] Negrete Salas, 1998, p. 442.

> Considerando que: para perfeccionar la independencia en que deben permanecer recíprocamente el Estado y la Iglesia, no puede ya encomendarse a ésta por aquél el registro que había tenido del nacimiento, matrimonio y fallecimiento de las personas, registros cuyos datos eran los únicos que servían para establecer en todas las aplicaciones prácticas de la vida, el estado civil de las personas.[7]

En los primeros años la Iglesia no aceptó el registro civil pero en 1866 la Sagrada Penitenciaría Apostólica, dependencia vaticana, decretó que "para evitar vejaciones y penas y para el bien de la prole que de otro modo no sería reconocida como legítima por la autoridad laica", se aceptara el registro civil.[8] Sin embargo, en la práctica, la Iglesia entabló una lucha sin cuartel para seguir registrando a su grey.

La ley de 1859 estableció en toda la República el registro obligatorio al cual debían inscribirse todos los habitantes. Los actos del registro civil eran el nacimiento, la adopción, el matrimonio y la muerte (este trabajo hablará solamente del nacimiento). Éstos debían quedar registrados a los quince días después del parto. El nacimiento del niño sería declarado por el padre; en ausencia de éste, por los médicos o cirujanos que hubiesen asistido al parto o por las parteras; en defecto de éstos por aquél en cuya casa se verificó el parto. Si la madre no quería manifestar su nombre, se pondría en el acta que el niño era de padres no conocidos (esto hace alusión al caso de un hijo natural o ilegítimo). Se establecían en la República "jueces del estado civil", funcionarios encargados de hacer constar el estado civil de todos los mexicanos y extranjeros residentes en territorio nacional.[9]

Si bien la ley del registro civil tuvo vigencia nacional, cada entidad federativa publicó su reglamento. El del Estado de México (como muy posiblemente los de otros estados también) trató a los hijos ilegítimos; en estos casos, apuntó, "no podrá recibirse la declaración de paternidad sino del mismo padre o persona competentemente autorizada".[10] En su artículo primero el "Reglamento" estableció que habría un juez del estado civil en todas las cabeceras de municipio y municipalidad (había aproximadamente 123), quien sería la persona encargada de registrar los

[7] Exposición de motivos del decreto del 28 de julio de 1859 en: Colín, 1977, t. III, pp. 17-18. Las diferencias notables entre las leyes de 1857 y 1859 era lo relacionado al matrimonio (como en enero de 1857 no se había decretado la separación de la Iglesia y del Estado la ley de 1857 exigió el matrimonio religioso previo al civil) y al voto religioso (la de 1857 sí lo incluyó como uno más de los actos obligatorios de registro). Por otra parte, la ley de 1857 dispuso que los registros debían llevarse a cabo por funcionarios civiles y clérigos, mientras la posterior de 1859 decretó que sólo tendrían validez aquellos registros levantados por las autoridades civiles. En general, la ley de 1857 fue más detallada que la posterior de 1859; también mencionó a los hijos "naturales" (esto se verá más adelante) sin embargo, no entró en vigor porque no hubo un respiro de paz pues los conservadores tomaron el poder en enero de 1858.

[8] Aguilera Murguía, 1998, p. 277.

[9] "Ley sobre el estado civil de las personas", en: Tena Ramírez, 1973, pp. 648-652.

[10] Curiosamente no habló de los hijos naturales (como después sería necesario que lo hiciera el Código Civil); "Reglamento de los Juzgados del Registro Civil" publicado el 23 de abril de 1861, en: *Registro Civil Estado de México*, 1990, p. 28 y 287-289.

movimientos de la población.[11] El primer registro civil se estableció en Toluca, capital del Estado, en 1861, el segundo fue en Zumpango en 1866 y entre 1868 y 1873 quedaron establecidos la gran mayoría.[12]

El primer Código Civil publicado en 1870, tanto a nivel federal como estatal, derogó las leyes españolas basadas en las *Siete Partidas*, que venían imperando hasta ese momento[13] y, entre otras materias, sistematizó los diversos puntos relativos a los actos del registro civil. Aportó algunas modificaciones respecto al registro de hijos ilegítimos y naturales. Tratándose del primer caso estipuló que si los padres no querían que sus nombres quedasen registrados se asentaría en el acta que el hijo era de "padres no conocidos". Si el hijo era "adulterino" no podría asentarse en el acta como tal aunque lo pidieran el padre o la madre casados (por el contrario, sí podía registrarse si alguno de los padres era soltero).[14] De acuerdo con Montero Duhalt, el Código fue "inflexible en su dureza" respecto a los hijos extramatrimoniales no naturales, ya que aunque hubiesen sido reconocidos por sus padres (obviamente ocultando su origen) perderían sus derechos. Así lo explicaron los legisladores:

> Desagradable es esta cuestión; porque así padece el inocente; pero no puede resolverse de otro modo si se quiere conservar el orden de la sociedad, la paz de las familias y la moral, bienes de otro punto superiores al de un solo individuo.[15]

Por otra parte, se reconocían los hijos naturales, quienes tenían el derecho de heredar de sus ascendientes a pesar de haber sido procreados fuera del matrimonio.[16]

LOS "EMPADRONAMIENTOS CIVILES" FORMADOS CON DATOS PARROQUIALES

Desde la Independencia, el gobierno se preocupó por conocer el número y la distribución de los habitantes que conformaban la República. A partir de 1824 se rea-

[11] "Reglamento", en: *Registro Civil Estado de México*, 1990, pp. 27 y 28.

[12] El último se estableció en 1882; *Registro Civil Estado de México*, 1990, pp. 63-64.

[13] Montero Duhalt, 1984, p. 434.

[14] *Código Civil Estado de México*, 1870, pp. 10-11. El hijo legítimo era el nacido de padre y madre casados; el ilegítimo era el que no había nacido de legítimo matrimonio y podía ser natural (habido fuera del matrimonio de padres que podían casarse) y espurio (el nacido fuera del matrimonio, de padres que no podían casarse); el adulterino era el nacido de hombre casado o mujer casada, o ambos casados con otros. Escriche, 1996, pp. 287-289. Esta clasificación provenía desde la época de la colonia; véase, por ejemplo, el estudio sobre la población de Ozumba en 1793 de Vera Bolaños. El Código Civil suprimió la categoría de "espurio", pero se siguió utilizando como veremos más adelante. En épocas anteriores también se utilizaban las categorías de "bastardo", "incestuoso", "sacrílego" (hijo de clérigo) y "mancere" (hijo de ramera); el *Código Civil* suprimió todas éstas y las englobó bajo "ilegítimo" o "adulterino".

[15] Montero Duhalt, 1984, p. 442. Esta cita se refiere al Código Civil del D.F. pero se puede aplicar al del Estado de México porque fue, como muchos otros códigos y leyes, un reflejo del de la federación.

[16] Sánchez y Sánchez, 1990, pp. 80 y 82.

lizaron varios intentos por levantar censos en cada entidad federativa pero resultaron en gran medida infructuosos.[17] En 1833 el gobierno patrocinó la fundación de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística. Estudiosos como José Gómez de la Cortina, Tomás Ramón del Moral y Manuel Ortiz de la Torre publicaban en el *Boletín* cálculos sobre la población además de otros trabajos relacionados con la geografía, la meteorología, la botánica, índices de analfabetismo e inclusive sobre las características antropomórficas y morales de la población.[18] Hasta el momento estas publicaciones siguen siendo la mejor fuente de cifras sobre población durante el siglo XIX.[19] Los curas tenían los mejores datos ya que la Iglesia llevaba libros parroquiales de bautizos, matrimonios y entierros de modo que el gobierno se basaba en ellos para desarrollar sus estudios.[20] El Estado, de manera independiente, realizaba conteos con fines militares y tributarios. El gobierno reconocía la fidelidad de los registros parroquiales pero dado el conflicto cada vez más agudo entre la Iglesia y el Estado sólo una pequeña minoría de curas participaba en el envío de registros a las autoridades civiles.[21]

Diez años después de publicada la ley del registro civil, el gobierno liberal envió a los gobernadores una circular ordenando levantar un censo de población "sin admitir hipótesis o artificios de cálculo más o menos ingeniosos".[22] Con esta afirmación se deduce que los censos hechos hasta ese momento eran poco fidedignos o estaban incompletos; ahora se solicitaba registrar a las personas "en el domicilio mismo de las familias".[23] Se reconocía que las cifras relacionadas con las defunciones se "acercaban más a la verdad" porque la gente no podía realizar entierros sin obtener la licencia respectiva del registro. En cambio, la ocultación de los nacimientos era mucho más fácil y pocos ciudadanos sentían "la necesidad" de registrarlos.[24]

En general, los habitantes se mostraban remisos a dar información a las autoridades civiles pues temían exponerse al reclutamiento militar o al pago de mayores impuestos (muchas veces los habitantes se escondían por no tener dinero para pagar el único impuesto obligatorio, el de instrucción pública, y los recaudadores acudían los domingos a cobrarlo[25]). Así se lamentaron algunos jefes políticos de los problemas que enfrentaban para levantar los censos:

[17] Éstos fueron en 1824, 1829 y 1831. En 1841 el gobierno centralista tuvo sólo un éxito parcial ya que no todos los departamentos contestaron la circular enviada por el gobierno. Vera, 1998, p. 14.

[18] Se pensaba que las desviaciones a las normas morales tenían que ver con las características raciales; véase el interesante estudio sobre los inicios de la estadística en México, Mayer Celis, 1999.

[19] Kicza, 1993, p. 220.

[20] Kicza, 1993, p. 221.

[21] Kicza, 1993, p. 221; Vera y Pimienta, 1998, p. 4.

[22] Vera y Pimienta, 1998, p. 6.

[23] Vera y Pimienta, 1998, p. 6.

[24] *Memoria Riva Palacio*, 1871, p. 4; *Memoria Mirafuentes*, 1878, p. 14.

[25] Éste fue uno de los temas de mi tesis doctoral "La escuela es para el niño indio un planeta inhabitable. La educación en el Estado de México, 1872-1912".

> con los hijos de las municipalidades que, tiranizados por déspotas y malos mexicanos, están aún creyendo que se les empadrona para molestarlos con la leva y otros males, y abandonan sus casas y chozas, y huyen hacia los montes cuando los comisionados se presentan.[26]

En años subsiguientes el gobierno nacional continuó con la búsqueda de cifras confiables de su población pero todavía eran estimaciones con distintos rangos de error. En 1878 el gobernador Juan Mirafuentes reconocía la sobreestimación de los datos sobre población "debido en gran parte al deseo de varios pueblos de constituirse en distritos políticos o en entidades municipales, lo que les hace abultar sus padrones".[27] Una década después, el gobernador Villada se lamentaba de la "indolencia" y de la "ignorancia" de gran parte de los ciudadanos porque no sabían las ventajas que ofrecía el registro civil y apuntaba que los registros en los municipios "se hallaban en el más completo abandono", razón por la cual nombró visitadores.[28] En 1900 apuntaba que sólo los registros relativos a defunciones eran "exactos" pero no así los de nacimientos y matrimonios, inscritos sólo ante los "ministros de los cultos". Eso se debía, apuntaba el gobernador, a que esos casos no se castigaban como lo estipulaba la ley. Exhortaba, por tanto, a las autoridades municipales a que duplicaran esfuerzos en este sentido con el objetivo de "contribuir al adelantamiento y la cultura" del Estado.[29]

¿LA DISPUTA DE LA IGLESIA Y EL ESTADO POR REGISTRAR A LA POBLACIÓN?

Los estudios historiográficos sobre este tema (véase nota 1) aluden a la resistencia que mostraron los habitantes para acudir al registro civil. En su estudio sobre el pueblo de Cuautitlán, Estado de México, Lugo Olín afirma que un sector de la población utilizó uno u otro registro, muchos no se registraron y algunos usaron ambos sistemas. Sostiene que la Iglesia y el Estado entablaron una lucha de poder durante las últimas tres décadas del siglo XIX con el objetivo de tener el control "absoluto" de los registros. La Iglesia, por ejemplo, instauró las "Santas Misiones" que consistieron en realizar casamientos masivos sin costo y sin importar el tipo de unión previa al matrimonio. El segundo, por su parte, expidió una serie de leyes que por un lado imponían sanciones a los infractores y por el otro otorgaban facilidades.[30] En el pueblo de Almoloya de Juárez, como veremos a continuación, no se percibe una gran pugna entre las autoridades civiles y eclesiásticas por registrar a la población, de tal suerte que

[26] Así manifestó el jefe político de Yxmiquilpan, distrito que dejó de pertenecer al Estado de México en 1869 cuando se formó el Estado de Hidalgo, en: Vera y Pimienta, 1998, p. 6.

[27] Vera y Pimienta, 1998, p. 7.

[28] *Memoria Villada*, 1894, p. 38.

[29] AHEM, Sección de Estadística, circular núm. 5, 1900.

[30] Lugo Olín, 1993, p. 125.

las evasiones son menores (que las advertidas por otras fuentes, como las citadas anteriormente) y existe una marcada preferencia, a partir de 1900, por el registro civil.

LA CONCIENCIA RELIGIOSA Y CÍVICA DE LOS HABITANTES DE ALMOLOYA DE JUÁREZ

Almoloya de Juárez era una villa[31] de origen prehispánico, cuyo nombre, *Almoloyan*, proviene del náhuatl y significa "lugar en donde mana la fuente de agua", porque un rico manantial de agua cristalina brotaba en el atrio de la iglesia;[32] una particular raya, formada por la misma agua, dividía la pila en dos partes (a la fecha sigue siendo un atractivo muy especial). Se encontraba a 20 km de la capital del Estado, Toluca, y ambas localidades se comunicaban a través de dos caminos: uno carretero y otro de herradura.[33]

Eclesiásticamente, Almoloya pertenecía al Arzopispado de México erigido por el papa Clemente VII con la bula *Sacri Apostolatus Ministerio* en 1530. Las demarcaciones del Arzobispado fueron cambiando a lo largo de los siglos, en parte debido a los cambios geográfico-administrativos que ordenaba primero la corona española y luego, a partir de 1821, los gobiernos mexicanos independientes y que incidían en que la Iglesia reorganizara su estructura.[34] Se procuraba que la jurisdicción eclesiástica coincidiera con la jurisdicción política y así la parroquia y el municipio concordaran en sus límites. Cuando se instauró la ley del registro civil, explícitamente apuntó en su artículo 9o.: "No habrá registros sino en los pueblos donde haya parroquias; donde hubiera más de una se llevarán tantos registros como parroquias haya".[35] Ésta era una manera hábil del gobierno de penetrar en un terreno religioso. Como consecuencia, en el Estado de México se fundaron tantos registros civiles como había parroquias.[36]

Por la cercanía a la ciudad capital, Almoloya tenía mayor actividad económica que otros pueblos alejados del centro de la entidad, sobre todo a partir del porfiriato cuando la cabecera de la municipalidad empezó a disfrutar del progreso material característico del régimen: tenía luz, agua entubada y teléfono,[37] y hacía alarde de un bello jardín con su característico kiosco y varias fuentes.[38] En la cabecera vivían

[31] Por decreto del 18 de marzo de 1874 que conmemoraba el natalicio del héroe liberal, Benito Juárez, Almoloya el Grande cambió a Almoloya de Juárez, día en que también se erigió en villa. Pérez Alvirde, 1994, p. 165. Una villa era una población intermedia entre pueblo y ciudad.

[32] Romero Quiroz, 1993, p. 93.

[33] *Memoria Villada*, 1894, p. 827.

[34] Sin embargo, por ser sede metropolitana, "poseía casi desde su fundación una estructura completa". Aguilera Murguía, 1998, pp. 265-268.

[35] Sánchez y Sánchez, 1990, p. 70.

[36] De hecho había 125 parroquias y se fundaron 121 registros civiles. Negrete Salas, 1998, pp. 445-452; Ríos García, 1967, pp. 116-118.

[37] *Memoria Villada*, 1894, p. 810; Colín, 1977, t. III, p. 154.

[38] Velasco, 1980, p. 108.

en 1889, 2 343 habitantes, que era un número promedio de las poblaciones más grandes de ese entonces; en el resto de la municipalidad, formada por siete pueblos, 17 haciendas, 63 ranchos y 11 rancherías, habitaban 13 542 personas.[39] La principal actividad económica de los habitantes, mayoritariamente indígenas,[40] era la agricultura dedicada a los cultivos de maíz, trigo, cebada, arvejón, frijol, haba, papa, nabo y pulque.[41] En las principales localidades había algunos comercios y varios talleres de artes y oficios.[42] En el anexo 1 se puede apreciar la composición de la población, según su ocupación, en algunas poblaciones de la municipalidad.[43] En Almoloya no había ningún tipo de industria, que era la fuente que generaba mayor prosperidad y recursos, como se observa en otras partes de la entidad como Chalco y desde luego Toluca. A pesar de una cierta mejoría económica respecto a décadas anteriores (las desmembraciones y las guerras habían devastado al territorio y desmoralizado a la población), no cabe la menor duda de que la mayoría de la población sobrevivía con niveles de extrema pobreza. Muchas familias vivían en jacales con el piso de tierra, sin ventanas y sin puertas. De acuerdo a Molina Enríquez, quien conoció a fondo las zonas rurales del Estado de México, "en pueblos enteros las casas son de cerca o sea de paredes de piedras simplemente amontonadas… muchas casitas están hechas de varas entrelazadas torteadas de lodo y techadas con zacatón".[44] El interior de ellas revelaba "hambre y tristeza… oprime el corazón", como lo denunció otro gran conocedor del campo mexiquense, Ignacio Manuel Altamirano.[45] Había algunas casas, hechas con adobe, con el techo de vigas y tejamanil o zacate, y el piso de ladrillo, madera o piedra. Estas viviendas eran ocupadas por ciertos comerciantes, funcionarios municipales o bien las rentaban para escuelas. En 1885, el primer censo levantado en el estado apuntó que había en la municipalidad 5 631 viviendas, de las cuales la gran mayoría era de un piso.[46] La mayo-

[39] *Memoria Villada*, 1894, p. 49-50.

[40] Alrededor de 80%. En 1879 había 11 202 habitantes en Almoloya, de los cuales 8 213 eran indígenas, 2 853 mestizos y 136 blancos. Miño Grijalva y Vera Bolaños, 1998, p. 261.

[41] "Noticia que manifiesta las producciones agrícolas de esta municipalidad", *Noticias periódicas*, AMAJ, 1900.

[42] "Noticia que manifiesta el número de establecimientos mercantiles, mixtos, industriales y talleres de artes y oficios existentes en esta municipalidad", *Noticias periódicas*, AMAJ, 1900. Por ejemplo, existían en 1900, 10 establecimientos mercantiles, dos establecimientos "mixtos", una sastrería, dos zapaterías, dos carpinterías, una herrería, una alfarería y una ladrillería.

[43] Seleccionamos al azar dos pueblos, dos rancherías y dos haciendas. En la hacienda La Gavia, la más grande del Estado y una de las más pobladas, había más gente que practicaba oficios porque había mayor actividad comercial. Con el pasar de los años aumentaron los artesanos pero los jornaleros siguieron siendo una abrumadora mayoría hasta fines del porfiriato. Obsérvese que la mayor parte de los hombres estaban casados y muy pocos sabían escribir.

[44] Molina Enríquez, 1985, p. 350.

[45] Altamirano, 1986, pp. 17-18.

[46] 3 510 eran de un piso y 16 de dos, el resto no se especifica, "Resumen de la primera concentración de las boletas de casas", AMAJ, 1885. La cifra global de viviendas parece estar inflada pues si había en la municipalidad 16 000 habitantes resulta que en cada vivienda habitaban, *grosso modo*, tres per-

Anexo 1. Número de habitantes mayores de 18 años de algunos pueblos, rancherías y haciendas; estado civil y ocupación en la municipalidad de Almoloya de Juárez, 1868 y 1869

Localidad	*Número*	*Estado civil*	*Ocupación*	*Sabe escribir*	*No sabe escribir*
1. San Lorenzo (pueblo)	122	103 casados 10 viudos 9 solteros	121 jornaleros 1 zapatero	2	120
2. San Miguel (pueblo)	57	57 casados	57 jornaleros		57
3. Santa Juana (ranchería)	38	32 casados 4 viudos 2 solteros		9	29
4. Tulillo (ranchería)	220	193 casados 13 viudos 14 solteros	219 jornaleros 1 comerciante	16	204
5. La Gavía (hacienda)	132	119 casados 9 viudos 4 solteros	120 jornaleros 2 administradores 2 carpinteros 2 comerciantes 1 mayordomo 1 sastre 2 albañiles 1 panadero 1 escribiente	13	119
6. La Laguna (hacienda)	33	25 casados 8 solteros	33 jornaleros		

Fuente: Archivo Municipal de Almoloya de Juárez, 1868 y 1869.

ría de ellas no tenía excusado[47] y tampoco agua entubada; lo más común era que la gente la acarreara o la comprara a precios exorbitantes.[48] Debido a la falta de higiene, la enfermedad que cobró más vidas fue la diarrea, a la par que la pulmonía y la

sonas, dato que está subestimado pues el promedio de hijos por familia era de ocho, de los cuales sobrevivían cinco.

[47] A fines del siglo pasado comenzaron a aparecer los primeros excusados en algunas casas y escuelas. Sin embargo, como era poco frecuente, los patios de las escuelas siguieron siendo utilizados como excusados.

[48] Un profesor se quejaba de que pagaba por el agua 45 centavos diarios pues la tenían que acarrear 6 km. Él ganaba el buen sueldo de 80 centavos diarios, pero con los 35 centavos que le sobraban no le alcanzaba para mantener a su familia. AHEM, Fondo Educación, Sección Educación, Serie Primarias, vol. 11, 13 de enero de 1896.

viruela; todas ellas afecciones mortales que se manifestaron sobre todo en la "primera infancia".[49] Las familias vivían en condiciones muy precarias parcialmente porque la agricultura era de temporal. Los jornaleros tenían un sueldo seguro en temporada de siembra y cosecha pero si ésta era "raquítica", la situación era tan desesperante que los labradores emigraban a pueblos circunvecinos en busca de mejores oportunidades.[50] El salario, que variaba de 18 a 25 centavos diarios,[51] no alcanzaba para cubrir las necesidades más elementales. Haciendo un cálculo de la venta de los productos más esenciales resulta que una familia de cinco personas, que consumía lo mínimo indispensable, gastaba en 1893, 20 centavos diarios.[52] Las circunstancias eran tan críticas que la Iglesia permitió a los fieles que vivían en el campo, durante el mes de octubre, "la indulgencia plenaria de sus pecados del tesoro de la Iglesia con tal que se hayan confesado y recibido comunión".[53]

La ignorancia y la desesperación provocaban que buena parte del ingreso se destinara al consumo de pulque, lo que producía violencia en el seno familiar como se puede constatar en todos los casos de demandas de mujeres agraviadas por sus maridos y por las multas cobradas en el ayuntamiento producidas por riñas debidas a la embriaguez.[54] El gobernador Villada hizo lo indecible para mejorar esta

[49] O sea antes de cumplir un año de vida (en este lapso moría 70% aproximadamente), la infancia era de los dos a los siete años; la adolescencia de los siete a los 14; la pubertad de los 14 a los 20; la edad adulta de los 20 a los 30; la edad madura de los 30 a los 45; la edad devuelta de los 45 a los 60, y la vejez de los 60 en adelante. Esta clasificación se hacía en 1908 (antes no era tan precisa). AMAJ, "Noticia general que manifiesta la mortalidad en esta municipalidad", 1885, 1900 y 1908. Aunque sí se conocía lo que era la higiene (los niños la aprendían en las escuelas), la mayor parte de la gente ignoraba los conceptos básicos como hervir el agua y lavarse las manos antes de comer.

[50] Muchas de las faltas de los niños a las escuelas se debía a este hecho. El desempleo era tan apabullante que uno de los rubros de la clasificación de la mortalidad apuntó que en 1899, por ejemplo, murieron en la municipalidad 768 habitantes, de los cuales 596 no tenían ocupación (había 106 jornaleros, un pedagogo, dos comerciantes, cinco labradores, nueve domésticos, 11 lavanderas y 38 molenderas). "Noticia que manifiesta la mortalidad en esta municipalidad", AMAJ, 1900. En 1908 el porcentaje de desocupados era similar.

[51] *Memoria Villada*, 1894, pp. 804-806. Los salarios no aumentaron pero el costo de la vida se duplicaba cada década (comparamos los precios de los productos durante varios años en *La Gaceta del Gobierno*).

[52] 0.06 centavos por 1 1/2 k de maíz, 0.07 centavos por 1 k de frijol y 0.07 centavos por sal, chile, pulque, azúcar. No incluimos otros productos que nos parecerían indispensables como jabón, huevo, arroz, ropa y algunas frutas y verduras. *La Gaceta del Gobierno*, 30 de agosto, 13 de septiembre, 7 de octubre, 8 de noviembre y 16 de diciembre de 1893. Estos precios se habían duplicado en 10 años así como también aumentaron a lo doble una década después. Véase *La Gaceta del Gobierno*. Los sueldos, por el contrario, se mantuvieron igual.

[53] Se refiere al pago del diezmo, "Edicto de Antonio de Labastida y Dávalos a todos los fieles del Arzobispado", 29 de agosto de 1887, APAJ. En algunos lugares, donde se cosechaba tardíamente, se podía diferir a los meses de noviembre y diciembre.

[54] En los años revisados (1885, 1900 y 1908) se vieron denuncias de mujeres debido a que sus maridos, ebrios, les pegaban. Mes con mes, el ayuntamiento levantaba una relación de los nombres de los multados y la cantidad de la multa que era generalmente de tres pesos. "Noticia pormenorizada de las multas que conforme al decreto núm. 126 de 29 de septiembre de 1859 fueron impuestas por esta

situación; decretó obligatoria la enseñanza antialcohólica en las escuelas, fundó las conferencias sobre propaganda antialcohólica en todos los pueblos y llegó al extremo de rifar 500 pesos en favor de los individuos "que no se hayan entregado al alcoholismo y sean hombres de bien".[55] Los domingos por las tardes la policía rural montada supervisaba en los pueblos que no se vendiera pulque en los expendios después de las tres de la tarde.[56] Sin embargo, ni las campañas contra el alcohol ni la prohibición de su venta los domingos por la tarde hizo que mejorara la situación. Hasta fines del porfiriato, además del maíz, chile y frijol, lo que más se vendía en las poblaciones era el pulque.[57]

En este marco de pobreza y desolación se promulgó el registro civil obligatorio. Resulta paradójico que una población prácticamente analfabeta, como se puede apreciar en el anexo 1,[58] haya acudido con prontitud al registro. ¿Cuál sería la motivación?

LA CONDUCTA DE LA POBLACIÓN DE ALMOLOYA RESPECTO AL REGISTRO DE SUS HIJOS

En 1868 se fundó en Almoloya uno de los primeros registros civiles en el Estado de México (cuarto lugar). El curato de Almoloya fue fundado por el clero secu-

oficina durante el mes", AMAJ, 1885, 1900 y 1908. En estos documentos no se especifica que las riñas hubiesen sido provocadas por el alcoholismo, pero otros oficios que provenían de maestros y padres de familia aducen a este mal que padecía toda la sociedad; véase por ejemplo, los vols. X, XI y XII del AHEM, Fondo Educación, Sección Educación, Serie Primarias. En el periódico oficial *La Gaceta del Gobierno* aparecía rutinariamente una "sección de policía" en donde, día tras día, se anotaban noticias como ésta: "El gendarme núm. 37 condujo a la cárcel a dos hombres por ebrios" (16 de septiembre de 1893). O bien en la sección de estadística, que incluía los delitos e infracciones de policía (que sustituyó a la anterior sección de policía), el 20 de diciembre de 1900 hubo en el distrito de Toluca seis personas detenidas por ebriedad, ocho por riña, una por avería, dos por infracción menor (esta noticia aparecía todos los días).

[55] AHEM, Fondo Educación, Sección Educación, Serie Dirección de Educación, vol. 12, 16 de julio de 1902; *La Gaceta del Gobierno*, 11 de marzo de 1903; Velázquez, 1972, t. II, p. 58. Además, los jefes políticos tenían la facultad de amonestar a cualquier empleado público, incluidos los maestros, que visitaran "con frecuencia las cantinas"; en caso de reincidencia se les multaba. Circulares del 23 de junio y 31 de julio de 1898 en Colín, 1977, t. III, pp. 260-261. Algunos maestros perdieron el empleo a causa de la embriaguez (el tema de los maestros ocupa una buena parte de mi tesis doctoral).

[56] AGNM, Ramo Gobernación, C. 765, E.3., exp. 11, 3 de noviembre de 1903. En el distrito de Toluca había 179 expendios de pulque (casi tantos como tiendas de abarrotes [199]); pero también se bebía un aguardiente de caña "hecho en casa". *Concentración de datos*, 1905, pp. 153, 104.

[57] La alimentación "completa" de los indígenas que "gozaban de bienestar" consistía, de acuerdo a Molina Enríquez, en maíz, sal, chile y pulque; la de los "indígenas pobres" se componía de maíz, sal y agua. Molina Enríquez, 1985, p. 349.

[58] Los índices de alfabetismo mejoraron muy poco: en 1895, cuando se levantó el primer censo general de la República, sabía leer y escribir 13.6% de la población (en el Estado de México); en 1910 aumentó a 16.3%. González Navarro, 1956, p. 123.

lar en 1568.[59] La parroquia estaba dedicada a San Pedro.[60] Con el propósito de analizar la conducta de los habitantes de esta villa respecto al registro de sus hijos analizamos la documentación de ambos archivos en cuatro años: 1868, 1885, 1900 y 1908, y para nuestra sorpresa no hubo cambios fundamentales. La gran mayoría de la población registró en ambos lugares a sus hijos legítimos; es decir, la mayor parte de las parejas que tenían hijos estaban casadas. Un 5%, *grosso modo*, tuvieron hijos que registraron como ilegítimos, naturales, adulterinos y espurios. Analicemos varios puntos con base en la documentación encontrada en ambos archivos:

1) Como mencionamos en el párrafo anterior, la municipalidad de Almoloya estaba formada por 99 localidades (pueblos, haciendas, ranchos, rancherías, la cabecera misma y dos barrios de la cabecera). Las personas que registraron a sus hijos procedían sobre todo de la cabecera pero también de 54 poblados aledaños que estaban a 20 o 30 km (y que tenían entre 10 y 1 000 habitantes). Si la población de la municipalidad era de 15 885 habitantes y había 500-600 nacimientos al año, se puede observar que hay un cierto subregistro pues en una sociedad pretransicional, con alta natalidad (y alta mortalidad) como aquélla, se esperaría que hubiera una proporción de 45 o 50 nacimientos por cada 1 000 habitantes y hay una de 33.4.[61] Esta cifra revela dos posibilidades: que un porcentaje de gente no acudía a los registros o registraron a sus hijos en otra parte; en las capillas de las haciendas o en otro registro civil. Por ejemplo, sabemos que en la capilla de La Gavia se celebraban bautizos y matrimonios como lo muestra una relación de cuotas cobradas a fieles de la hacienda.[62] Es posible también que algunos dueños de haciendas hayan registrado a sus hijos en Toluca o en la ciudad de México. También hay que considerar otro porcentaje de aquellos niños que morían al nacer y no eran registrados.[63]

2) El hecho más común fue que la mayoría de las personas utilizaron ambos sistemas. Esto es fácil de detectar por el nombre (siempre fue el mismo día). Al observar el anexo 2, vemos que en 1868 hubo 581 registros en la parroquia y 551 en el civil; es decir, hubo 39 parejas que no registraron a sus hijos por lo civil, tendencia que cambia en 1900 para modificarse radicalmente en 1908 cuando los regis-

[59] Vera, 1981, p. 5.

[60] Tenía ocho iglesias y capillas (las primeras ubicadas en pueblos y las segundas en haciendas y barrios). Negrete Salas, 1998, pp. 444-445.

[61] Agradezco a la Marta Vera, quien ha realizado varios estudios de demografía histórica en el Estado de México, el cálculo de esta proporción.

[62] El vicario de La Gavia le envió al cura de Almoloya "el cuadrante" correspondiente a febrero de 1902: función de haber [sic] seis pesos, bautismos 23.08 pesos, entierros cinco pesos, casamientos 29 pesos y presentaciones 13 pesos; total 76.08 pesos, sueldo (se entiende que del cura de La Gavia, 30 pesos; este salario correspondía al de un maestro bien pagado). APAJ, 1902.

[63] Los niños muertos al nacer se clasificaban bajo "fetos de término" y "abortos", pero seguramente un porcentaje no era registrado. "Noticia que manifiesta los nacimientos ocurridos en esta municipalidad durante el mes de agosto de 1900", *Noticias periódicas*, AMAJ, 1900.

Anexo 2. Registros de los nacimientos en Almoloya de Juárez, 1868-1910

Año	*Registro parroquial*	*Registro civil*
1868	581[1]	551[a]
1885	505[2]	485[b]
1900	689[3]	762[c]
1908	643[4]	1 076[d]

Fuente: Archivo Histórico de la Parroquia y Archivo Histórico Municipal, ramo registro civil.

[1] 567 legítimos, 2 ilegítimos, 11 naturales o legítimos, 1 espurio.

[2] 461 legítimos, 39 naturales, 5 espurios.

[3] 651 legítimos, 35 naturales, 2 adulterinos, 1 incestuoso.

[4] 597 legítimos, 46 naturales.

[a] 533 legítimos, 10 naturales, 7 padre "no conocido", 1 legítimo.

[b] 471 legítimos, 12 naturales, 2 espurios (no hubo registros de febrero a mayo).

[c] 724 legítimos, 33 naturales, 2 ilegítimos, 3 adulterinos.

[d] 1 011 legítimos, 65 naturales.

tros se duplican en el civil.[64] Esto puede deberse a que la Iglesia cobraba cuotas y el gobierno no, pero ésta puede ser sólo una de las razones[65] (quizás la más válida pero no la única). En el caso de los hijos ilegítimos, naturales, adulterinos y espurios observamos que hay una confusión en los términos y que se utilizaron indistintamente. Por ejemplo, al analizar el anexo 3 (véase 7 de febrero) podemos observar que Epifanio Rivera, vecino de la ranchería Tulillo, y Guadalupe Albares de la hacienda de San Nicolás Amanalco llevaron a bautizar a su hijo "ilegítimo". El mismo día, en el civil, registraron a su hijo "natural". Epifanio Rivera, labrador, ofreció casarse "tan pronto se alivie la madre de la criatura" (o sea que el hijo era natural). Lo curioso es que en la parroquia lo hayan registrado como "ilegítimo" y en el registro civil como "natural". Si se casaban, como prometió Rivera, el hijo sería "legítimo". Después de 1900 empiezan a desaparecer los términos "ilegítimo",

[64] En 1910 se registraron 176 en el civil y 512 en el parroquial pero esto se debe, en el primer caso, a que no hay libros de enero a octubre.

[65] Para atraer a la población a que se registrase, el gobierno suprimió las cuotas en 1892. Inicialmente, el "Reglamento" de 1861 estableció aranceles para el cobro de derechos de cada uno de los actos de registro civil. Los habitantes de primera clase (suponemos que se refiere a propietarios) pagaban un peso por acta de nacimiento en el juzgado; los de segunda clase (empleados y profesionistas), cuatro reales (50 centavos) y los de tercera clase (jornaleros), dos reales (25 centavos). El arancel más oneroso era el matrimonio fuera del juzgado; se cobraban 12 pesos, seis y tres pesos, respectivamente (en el juzgado se cobraba la tercera parte); *Registro Civil Estado de México*, 1990, pp. 34-35. En la década de 1880 se eximió del pago de multas a los que no habían registrado a sus hijos en el tiempo fijado por la ley; *Memoria Zubieta*, 1885, p. 12. Finalmente, en 1892, el gobierno estableció que los actos del registro civil practicados en horas de oficina serían enteramente gratuitos; sin embargo por actos fuera de las oficinas y en horas extraordinarias había tres tarifas (la determinación de las clases la hacían los presidentes municipales quienes le daban al interesado la cuotización que le correspondía. Con esa cuotización acudía a la tesorería municipal a realizar el pago y con la constancia acudía al registro civil, *Memoria Villada*, 1898, p. 232).

Anexo 3. Registro de hijos ilegítimos, naturales y espurios

1868 Enero	**Archivo parroquial de Almoloya**	**Archivo municipal de Almoloya.** En la Villa de Almoloya a 14 de enero de mil ochocientos sesenta y ocho, ante el juez del Registro del Estado Civil se presentó José Placido, soltero, jornalero y de treinta años, vecino de San Lorenzo trayendo conmigo una niña que nació el día 9 a las 4 de la tarde, hija natural del que habla y de María Ceveriana de treinta años y lleva los nombres de María Juliana Hilaría; fueron testigos José Mariano, casado, jornalero y cincuenta años de edad, y Marcelino López de cincuenta años de edad, jornalero vecino de dicho lugar quienes declararon conforme a la ley expresando no ser parientes de la nacida y no firmaron por no saber. En la Villa de Almoloya a 21 de enero de 1868, ante el juez del Registro del Estado Civil se presentó Francisco Luque, casado, arriero y de cuarenta y cinco años, vecino de esta villa, trayendo consigo un niño que nació el día 18 a las diez del día, hijo de padre no conocido y de Simona Estrada de 23 años de edad y lleva el nombre de Leobardo. Fueron sus testigos Esteban Espinosa, casado, arriero y 26 años de edad, y Romulo Díaz, casado y jornalero de 20 años, vecinos de dicho lugar quienes declararon conforme a la ley expresando no ser parientes del nacido y firmaron los que supieron. En la villa 23 de enero ante el juez… José Calixtro casado jornalero… 58 años… San Pedro… niño que nació el día veinte a las diez de la noche… hijo natural de José Luciano, soltero de 19 años y de María Dorotea, soltera de 19 años.
Febrero	En la parroquia de Almoloya a cinco de	

	febrero de mil ochocientos sesenta y ocho yo el Br. Anastacio Carmona (V. p) bauticé solemnemente y puse los santos olios a Andrea Felipa de dos días de nacida, hija ilegítima de Jesús Gómez y Margarita Carbajal de Palmillas. Fueron sus padrinos María Inés Carbajal de Id. Les advertí su obligación y parentesco espiritual y lo firmé.	
	7 de febrero… Doroteo Romualdo de cinco días… hijo ilegítimo de Epifanio Rivera y Guadalupe Albares de San Nicolás…	…7 de febrero… Ignacio Maya… casado, comerciante, 46 años… Tulillo… niño de tres días de nacido… hijo natural de Guadalupe Alvares, soltera, 18 años… vecina de la Hacienda de San Nicolás Amanalco… Epifanio Rivera, soltero, labrador de 22 años… quien ofrecio tan luego como se alivie la madre de la criatura ponerse en estado matrimonial, cuya criatura lleva los nombres de Blas Trinidad Romualdo…
Marzo	8 de marzo… Filemón de dos días de nacido, hijo (legítimo) natural de María de Jesús Flores de Jocotitlán, fueron sus padrinos Felipe Rubio y Soledad Valderas de Majadas…	8 de marzo… Felipe Rubio casado, labrador, 26 años… vecino de la Hacienda de las Majadas… trayendo un niño que nació hoy a la una de la mañana, hijo natural de padre no conocido y de doña María de Jesús Flores de 25 años, lleva el nombre de Jesús Filemón…
		15 de marzo… José Juan jornalero de 18 años, vecino de la Cabecera… trayendo consigo a una niña que nació el día 11 a las ocho de la mañana, hija natural del que habla y de María Paula, soltera y de 18 años, y lleva los nombres de María Macaria, fueron sus testigos…
Abril	12 de abril… José Julián de cuatro días de nacido, hijo (legitimo) natural de María Marcelina de San Isidro; fueron sus padrinos José Felix y María Marcelina.	12 abril… León Salinas, viudo, jornalero… 39 años… Tuliyo trayendo una niña que nació el día 9… hija de padre no conocido y de Simona Salinas, soltera de 28 años y lleva los nombres de Cleoas Hermengilda; fueron…

Anexo 3. (*continuación*)

		12 de abril… Félix Hernández, viudo, jornalero de 58 años, vecino de San Isidro… trayendo conmigo a un niño que nació el día nueve… hijo de padre no conocido y de María Marcelina, soltera de 24 años y lleva los nombres de José Julian.
	18 de abril… Toribio Perfecto de tres días de nacido, hijo natural de María Agapita de San Mateo; fueron sus padrinos Apolonio Desidero y Claudia Casalena	18 de abril… José Luciano… vecino del pueblo de San Mateo… un niño que nacio el día 16… hijo de padre no conocido y de María Agapita de 22 años… Toribio Perfecto…
Mayo	22 de mayo… María Bernandina de tres días… hija (legítima) espuria de Rómulo Días, casado, y de María Vicenta Munguia de la Castañeda, hija de Manuel Munguia, difunto y de María Cruz Ortega.	mayo… José María, soltero, jornalero de 20 años, vecino del pueblo de San Pedro… niño que nació el día 18… hijo natural de María Procopia de 18 años y lleva los nombres de Vidal de la Cruz…
	24 de mayo… Erneslio Carlo de tres días… hijo natural de José Diego y María Juana de la cabecera…	24 de mayo… Casimiro Lucio, casado jornalero de 42 años… San Mateo… niño que nació el día 22… hijo natural de padre no conocido y de María Dominga, soltera de 18 años y lleva los nombres de Virgilio Donaciano… testigos. 24 de mayo… José Diego (casado), soltero, jornalero de 18 años… hijo legítimo de José Esteban y de María Macaría, vecinos de la cabecera, trayendo conmigo… niño que nació el día 22… hijo natural de María Juana de 18 años y lleva los nombres de Emilio Carlo…
Junio		1 de junio… José Vicente Aruajo, viudo, jornalero de 60 años, vecino del Tuliyo… un niño… hijo natural de padre no conocido y de Lucia Araujo de 18 años.
	6 de junio… María Dorotea de un día… hija natural de María Andrea del Rosario Bajo…	6 de junio… Antonio Cruz, viudo, jornalero de 60 años, vecino de Rosario Bajo… dos niñas que nacieron el día 5 de junio… hijas de padre no conocido y de María de Jesús de 30 años, soltera,

		y llevan los nombres la primera María Dorotea y la segunda Doratea de Jesús…
	14 de junio… Antonio Basilio de un día… Hijo de María Laureana de Santiaguito, fueron sus padrinos José primitivo y María Luisa de San Mateo…	
Julio	6 de julio María Filomena de tres días, hija natural de José Tranquilino y María Toribia de San Mateo…	6 de julio… José Felis… casado, jornalero, 40 años… vecino de San Mateo… niña que nació el día 4… hija natural de José Tranquilino, viudo, jornalero, 20 años, y María Toribia Juliana de 18 y lleva los nombres de Filemona Tranquilina de Jesús…
Agosto	3 de agosto… Petra Eladia de tres días… hija (legítima) natural de José Eulajio y María Natusa de la cabecera…	3 de agosto… José Eulogio, soltero, jornalero, 30 años… niña… uno de agosto… hija natural, legítima, suya y de María Nutora de 32 años y lleva los nombres de Petra Lidia.
	12 de agosto Lorenza Fortina de tres días… hija espurda de Amado Fernández, casado con María Josefa Estrada y Petra Mendieta, viuda de Tranquilino López de la cabecera…	12 de agosto… Rómulo Días, casado, jornalero, 20 años, vecino de esta Villa… niña que nació el día 10… hija natural de Amado Fernández y Petra Mendieta y lleva los nombres de Lorenza Fortina…
		22 de agosto…Juan Trinidad, viudo, jornalero, 42 años, vecino de San Mateo… nació el día 21, hijo de padre no conocido y de María Bruna de 30 años, viuda de José Pablo ya difunto y lleva los nombres de Maximino Timoteo. Fueron testigos José Isidro Galván, casado, jornalero, y José de Jesús.
Septiembre	6 de septiembre… José Celerón de cinco días… hijo natural de José Martín y María Nicolasa, de San Pedro.	
Octubre		8 de octubre José Esquibel… vecino de San Diego… hijo natural… suyo y de María Dominga de 30 años… Atilano Brígido.

Anexo 3. (*continuación*)

Noviembre	22 de noviembre… María Maura de cinco días… hija natural de María Valentina de Santiaguito, fueron sus padrinos José Epitacio y María Francisca.	
Total registros	**581**	**552**
1885		
Febrero	En la Parroquia de Amoloyan a 14 de febrero de 1885 yo el Br. Mnuel María Herrera y Pérez (B.U9 bautise solemnemente a Valentina Eulalia de Jesús de 3 días de nacida hija natural de Victorio Días y Merced González de esta villa, fueron sus padrinos Albino Peña y María Angeles, les advertí su obligación y parentesco espiritual y lo firme.	

"adulterino" y "espurio" de tal forma que en 1908 sólo perduran los "legítimos" y "naturales" (seguramente esta última denominación se utilizaba como sinónimo de ilegítimo). Como se puede observar, la tradición y la costumbre perduraron durante algunos años pues se siguieron registrando niños "espurios" a pesar de que el Código Civil de 1870 los había suprimido.

4) Después de los hijos legítimos siguieron en número los hijos "naturales" (el Código Civil de 1870 reconoció a los hijos naturales). Las estadísticas del estado asentaron que había una cuarta parte de hijos naturales[66] pero no apuntaron ilegítimos, adulterinos y espurios, a pesar de que las dos primeras clasificaciones se encontraban en el Código Civil. Ello indica que todos los hijos que no eran legítimos quedaron catalogados como "naturales". En 1885 la clasificación de los nacimientos se realizó de manera detallada; es interesante observar "la clasificación por las relaciones entre ambos progenitores" (véase el anexo 4). Sorprendentemente, la mayoría de los niños registrados provenía de "matrimonios civiles posteriores a la ley". Esta clasificación es interesante porque revela el interés que tenía el gobierno por conocer quién se había casado por lo civil y por la Iglesia antes y después de la ley de 1859, y cuántos vivían juntos sin casarse. Revela también la "conducta cívica" de la población. Revela aún más la falta de conocimiento de las autoridades en relación con los términos, ya que desde 1822 se había prohibido utilizar la categoría de "indígena" por ser antiliberal y antidemocrática, salvo en los libros parroquiales.[67]

5) La mayoría de los habitantes cumplió con la ley de registrar a sus hijos recién nacidos.

6) La mayor parte de los padres de familia fueron jornaleros indígenas aunque también hubo algunos comerciantes, carpinteros, etcétera (algunas veces no se apuntó la profesión). La edad promedio de la madre oscilaba entre 18 y 25 años y la del padre entre 22 y 30. Todos los nombres de los niños son compuestos: José… y María… sin apellido (salvo excepciones); curiosamente, cuando los nombres son sencillos, siempre se incluyó el apellido.

7) Un hecho interesante es que sólo en los inicios se cobraron derechos por los nacimientos así como también se le pagaron honorarios al juez. El Código Civil de 1870 estipuló que los presidentes municipales ejercerían las funciones de juez y

[66] De 1889 a 1893 se registraron 75646 hijos legítimos y 17 584 naturales; Miño Grijalva y Vera Bolaños, 1998, p. 573.

[67] El decreto del 17 de septiembre estableció "que en todo registro y documento público o privado, al sentar los nombres de los ciudadanos de este imperio, se omita clasificarlos por origen"; se permitía, "por ahora" que las parroquias lo hicieran con el objetivo de cobrar aranceles; Dublán y Lozano, 1876, pp. 628-629. Antes de la Reforma, la segregación de los indios en relación con el registro era más evidente porque al gobierno sólo le interesaba conocer de ellos el nombre y la edad; en cambio, sobre los blancos y mestizos solicitaba, además de los datos anteriores, el estado, la profesión, la propiedad y la conducta pública; Miño Grijalva y Vera Bolaños, 1998, pp. 14-15. Como se puede observar, en términos jurídicos la diferencia en las razas no existía, pero en la práctica sí. En 1885 los censos en el Estado utilizaban también las palabras "mexicano indígena" y "mexicano no indígena". Después de esta fecha ya no se clasificó a la población por su origen.

Anexo 4. Nacimientos inscritos en los registros civil y parroquial.
Mayo de 1885, municipalidad de Almoloya de Juárez

Sexo		*Clasificación por el origen o raza de los padres*			*Clasificación por el origen o raza de las madres*			*Clasificación por las relaciones entre ambos progenitores*								*Número de nacidos inscritos en los registros parroquiales*	
H	M	Niños procedentes de padre indígena	Niños procedentes de padre no indígena	Niños procedentes de padre extranjero	Niños procedentes de madre indígena	Niños procedentes de madre no indígena	Niños procedentes de madre extranjera	Niños procedentes de matrimonios civiles		Niños procedentes de matrimonios canónicos anteriores a la ley		Niños procedentes de matrimonios puramente canónicos posteriores a la ley		Niños procedentes de simples relaciones		H	M
								H	M	H	M	H	M	H	M		
46	43	57	32		63	26		35	37	4	4	3	1	4	1	46	43

Fuente: Archivo Municipal de Almoloya de Juárez, 1885.

que el gobierno les daría una gratificación que no podría exceder de 1 000 pesos ni bajar de 200 anuales y sería pagada con los fondos municipales. También estableció que todos los actos serían enteramente gratuitos con la excepción de que los interesados soliciten de ellos "algún trabajo extraordinario que sea sólo de pompa para el acto", en cuyo caso se pactaría la remuneración.[68] Se nos ocurre que un trabajo "de pompa" era una gran ceremonia, de lujo, con más funcionarios y tal vez con algo de retórica o "a domicilio".

Nos parece paradójico que un pueblo, cuya mayoría de habitantes era indígena, que no sabían leer ni escribir, haya acudido tan prontamente a registrar a sus hijos en una oficina del gobierno; conducta que al parecer fue excepcional. ¿Cuál podía ser el interés de los habitantes por registrar a sus hijos ante un juez del Estado? La ley establecía que el registro civil otorgaba el ejercicio de los derechos de ciudadano. ¿Pero qué significaba eso en la vida cotidiana de la mayoría de la gente? La Constitución estipulaba que los derechos consistían en que los ciudadanos pudiesen elegir y ser electos para los cargos públicos de elección popular.[69] Sin embargo, la gran mayoría de los habitantes no sabía leer y escribir y como ello era un requisito para ocupar un cargo público, la generalidad quedó marginada para ejercer este derecho. Otro era tomar las armas para la defensa del Estado y asociarse para tratar los asuntos políticos del mismo.[70] Después de 50 años de luchas civiles y contra el extranjero, lo menos que quería la gente era "ejercer ese derecho"; al contrario, temía el registro por el reclutamiento militar. Respecto al derecho de asociarse, ése estuvo lejos de ejercerse pues la dictadura (1876-1911) no lo permitió. El gobierno hubiera podido exigir, como requisito para inscribir a los niños a las escuelas, el acta de nacimiento, pero no lo hizo; seguramente porque quería dar todas las facilidades para que el mayor número de educandos acudiesen a los planteles escolares, al grado que cualquier niño podía inscribirse a la escuela en cualquier mes del año.

En suma, la gente cumplió con el requisito de registrar a sus hijos seguramente más por la amenaza de una multa o una represalia que por el beneficio del ejercicio de los derechos de ciudadano.

En una sociedad tan estratificada como aquélla había un porcentaje de la población que tenía interés en registrar a sus hijos para que en el futuro éstos pudiesen reclamar los bienes legados. Había algunos labradores (jornaleros), artesanos y comerciantes que tenían una "casucha con solar", "un terreno de labor", "100 car-

[68] *Código Civil*, 1870, p. 9. En agosto de 1868 la cantidad de los ingresos de la municipalidad por derechos cobrados por nacimientos, matrimonios e inhumaciones fue de 42.25 pesos y el sueldo del juez civil, escribiente y gastos de escritorio de 40 pesos. "Estado corte de caja que manifiesta los ingresos y egresos de caudales habidos en esta oficina en el mes citado", AMAJ, 1868. Posteriormente, ya no encontramos relaciones de gastos. Como los ayuntamientos eran pobres es muy posible que el presidente municipal registrara a la población sin cobrar sueldo.

[69] Art. 14, sección III de la Constitución de 1870, *Constituciones Estado de México*, 1974, p. 171.

[70] Art. 14, sección III, *Constituciones Estado de México*, 1974, p. 171.

gas de maíz", "1 caballo", "1 yegua", "1 carretón", "imágenes de santos", "1 pulquería", "5 telares", etc.; en fin, había personas que poseían algunos bienes, modestos, que sí hicieron un testamento para legar a sus descendientes pero, ¿qué sucedía si ninguno o sólo alguno de los herederos había sido registrado, o si no hubiese hecho testamento, o si lo hizo, el registro no se ajustaba a la legislación?[71] En esa época la gente tenía alrededor de ocho hijos pero sobrevivía sólo la mitad; las legaciones se hicieron a favor de hijos (sin especificar "la calidad"), hijos legítimos e hijos naturales, en partes iguales.[72]

¿Cuál sería el estigma de un hijo natural? ¿Lo señalarían en los pueblos? Seguramente no como al adulterino o al espurio pero no cabe duda que la mejor "calidad" de hijo era la de legítimo, como claramente lo estipuló la ley y lo marcó la moral pública y católica.

Este estudio muestra que en Almoloya de Juárez no hubo el evidente antagonismo entre la Iglesia y el Estado como sucedió en otras regiones; por lo mismo, en los primeros años, las evasiones en los registros aparentemente no fueron considerables. Las "estrategias de mercado" que utilizó el gobierno parecen haber sido más hábiles pues después de 1900 existió una preferencia de la población por registrarse en el civil, sobre todo porque era gratuito. Ahora bien, a la Iglesia y al Estado les interesaba registrar a la población por razones diversas. Más que conocer el número de su grey, a la primera le importaba no perderla por cuestiones religiosas; por otra parte, cobraba aranceles (por los registros) pues era la manera tradicional de mantener las parroquias. Por el contrario, al gobierno le interesaba conocer no sólo el número de los ciudadanos que nacían sino datos precisos sobre los padres, como las edades y la profesión (lo cual no interesó al clero). Era indispensable para las autoridades gubernamentales conocer datos fidedignos de los mexiquenses para organizar su territorio: de acuerdo al número de habitantes se formaba un municipio o una municipalidad (algunas localidades inflaban el número de personas para tener derecho a tener ayuntamiento). También era indispensable pa-

[71] Aquí no incluimos a los hacendados, funcionarios y otros que tenían muchos bienes que legar. Revisamos varios legajos en el Archivo Histórico de Notarías para los años 1860, 1882-1885, 1900 en Toluca y 1890 en Tlalnepantla. En todos los testamentos, los testadores dejaron dos reales (un peso, la cantidad más común) como mandas forzosas para el Arzobispado, para que rogaran por la salvación de sus almas y el perdón de sus pecados, lo que habla de una sociedad todavía muy religiosa y un peso para el fondo de instrucción pública (obligatorio desde 1843). De acuerdo con el estudio de Medina y García, las mandas forzosas disminuyeron en la segunda mitad del siglo XIX en la medida en que aumentaba la donación al fondo de instrucción (1998, pp. 75-77).

[72] Si alguien moría intestado, a los hijos naturales les tocaba la tercera parte de lo que les correspondería si fuesen legítimos; a los espurios, sólo alimentos. La ley fue clara en la preferencia que daba a los hijos legítimos pues aunque los padres quisiesen repartir en partes iguales a sus distintas "calidades" de hijos no podían: "Ni a los hijos naturales ni a los espurios se les podrá dar por donación entre vivos, ni por testamento, más de lo que la ley permite"; Código Civil, 1870, pp. 157-158. En el Archivo Judicial, ramo civil, del Estado de México no encontramos en varios años (1889, 1898-99, 1901-02, 1904, 1906) ningún caso de un reclamo de herencia de un hijo natural.

ra las elecciones, para el pago de impuestos, para el cuidado de la salud pública, para el fomento de la educación, etc. A manera de epílogo se podría decir que cuando agonizaba el siglo XIX había claras señales de secularización en la vida de Almoloya de Juárez.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AGN, Archivo General de la Nación, ramo gobernación.
AMAJ, Archivo Municipal de Almoloya de Juárez.
APAJ, Archivo Parroquial de Almoloya de Juárez.
AHNEM, Archivo Histórico de Notarías del Estado de México.
AJEM, Archivo Judicial del Estado de México, ramo civil.

Aguilera Murguía, Ramón, "En la Arquidiócesis de México", en: *Historia general del Estado de México*, t. IV, Toluca, El Colegio Mexiquense/Gobierno del Estado de México, 1998.

Altamirano, Ignacio Manuel, *Obras completas. Textos costumbristas*, t. IV, México, Secretaría de Educación Pública, 1986.

Código Civil Estado de México, "Código Civil del Estado de México", en: *Colección de decretos expedidos por el congreso constitucional y por el ejecutivo del estado libre y soberano de México*, t. 8, Toluca, Oficina Tipográfica del Gobierno, 1870.

Bazant, Mílada, "La escuela es para el niño indio un planeta inhabitable. La educación en el Estado de México de 1872 a 1912" (tesis doctoral).

Colín, Mario, *Guía de documentos impresos del Estado de México*, t. II (1835-1860) y t. III (1861-1911), Toluca, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1977.

Concentración de datos, *Concentración de los datos estadísticos del Estado de México en el año de 1903*, Toluca, Oficina Tipográfica del Gobierno en la Escuela de Artes y Oficios, 1905.

Constituciones Estado de México, *Constituciones del Estado de México 1827, 1861, 1870, 1917*, edición preparada por Mario Colín, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1974.

Dublán y Lozano, *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la república ordenada por los licenciados Manuel Dublán y José M. Lozano*, t. I, México, Imprenta del Comercio, 1876.

El Registro Civil en México, *El Registro Civil en México. Antecedentes histórico-legislativos, aspectos jurídicos y doctrinarios*, México, Secretaría de Gobernación, 1982.

El Registro Civil Mexicano, *El Registro Civil mexicano a través de la historia*, México, Secretaría de Gobernación, 1986.

Escriche, Joaquín, *Diccionario razonado de legislación civil, penal, comercial y forense con citas del derecho, notas y adiciones por el licenciado Juan Rodríguez de San Miguel*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

González Navarro, Moisés, *Estadísticas sociales del porfiriato, 1877-1910*, México, Secretaría de Economía, 1956.

——, *Historia moderna de México. El porfiriato. Vida social*, México, Editorial Hermes, 1985.

Kicza, John E., "Historia demográfica mexicana del siglo XIX: evidencia y aproximaciones", en: *Demografía histórica de México: siglos XVI-XIX*, México, Instituto Mora/Universidad Autónoma Metropolitana, 1993.

Lugo Olín, María Concepción, *Tendencias demográficas de Cuautitlán, siglo XIX. Fuentes y técnicas para su estudio*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990.

——, "La población de Cuautitlán durante el siglo XIX", en: *Demografía histórica de México: siglos XVI-XIX*, México, Instituto Mora/Universidad Autónoma Metropolitana, 1993.

Mayer Celis, Leticia, *Entre el infierno de una realidad y el cielo de un imaginario. Estadística y comunidad científica en el México de la primera mitad del siglo XIX*, México, El Colegio de México, 1999.

Medina Vargas, Belem y Fabiola García Rodríguez, "Actividad testamentaria, familia criolla y ritos funerarios durante el siglo XIX en Toluca" (tesis para obtener el título de licenciadas en Historia), Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1998.

Memoria Mirafuentes, *Memoria presentada a la honorable legislatura del Estado de México por el C. gobernador constitucional general Juan N. Mirafuentes correspondiente al primer año de su administración*, Toluca, Imprenta del Instituto Literario, 1878.

Memoria Riva Palacio, *Memoria presentada a la H. legislatura del Estado de México por el C. gobernador constitucional del mismo, Mariano Riva Palacio, en cumplimiento de la fracción 4a. del art. 71 de la Constitución del Estado; leída en las sesiones de los días 3, 6 y 7 de marzo de 1871, por el C. Jesús Fuentes y Muñiz, secretario general de gobierno*, Toluca, Imprenta del Instituto Literario, dirigida por Pedro Martínez, 1971.

Memoria Villada, *Memoria de la administración pública del Estado de México presentada a la XV legislatura por el gobernador constitucional José Vicente Villada*, Toluca, Imprenta y Litografía, y Encuadernación de la Escuela de Artes y Oficios, 1894.

Memoria Zubieta, *Memoria presentada a la H. legislatura del Estado de México por el gobernador constitucional Lic. José Zubieta correspondiente a los cuatro años de su administración*, Toluca, Imprenta del Instituto Literario, 1885.

Miño Grijalva, Manuel y Marta Vera Bolaños, *Estadística para la historia de la población del Estado de México, 1826-1910*, Toluca, El Colegio Mexiquense/Consejo Estatal de Población, 1998.

Molina Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales*, México, Ediciones Era, 1985.

Montero Duhalt, Sara, "Evolución legislativa en el tratamiento a los hijos extramatrimoniales (México independiente)", en: *Memoria del III Congreso de la Historia del Derecho Mexicano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.

Negrete Salas, Martaelena, "La Iglesia", en: *Historia General del Estado de México*, t. V, Toluca, El Colegio Mexiquense/Gobierno del Estado de México, 1998.

Pérez Alvirde, Moisés, *Elecciones municipales, villas, ciudades, anexiones y segregaciones territoriales del Estado de México*, Toluca, Gobierno del Estado de México, 1994.

Ríos García, Antonio, *El Registro Civil en el Estado de México*, Toluca, Gobierno del Estado de México, 1967.

Romero Quiroz, Javier, *Tlalchichilpa, Almoloyan, Almoloya de Juárez*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 1994.

Sánchez García, Alfonso, "El Registro Civil, instrumento de justicia social", en: *El Registro Civil en el Estado de México*, Toluca, Gobierno del Estado de México, 1990.

Sánchez y Sánchez, Gerardo, "Sumario normativo del registro civil en el Estado de Méxi-

co", en: *El Registro Civil en el Estado de México*, Toluca, Gobierno del Estado de México, 1990.

Tena Ramírez, Felipe, *Leyes fundamentales de México, 1803-1973*, México, Editorial Porrúa, 1973.

Velasco, Alfonso Luis, *Geografía y estadística del Estado de México*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México (edición facsimilar de 1889), 1980.

Velázquez, Gustavo, *Toluca de ayer*, t. II, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1972.

Vera Bolaños, Marta, *La población de Ozumba en 1793. Un estudio de demografía histórica*, Toluca, El Colegio Mexiquense, 1993.

—— y Rodrigo Pimienta Lastra, *El registro de la población en el Estado de México durante el siglo xx*, Toluca, El Colegio Mexiquense (documento de investigación núm. 12), 1998.

Vera, Fortino Hipólito, *Itinerario parroquial del Arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo arzobispado*, Toluca, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México (edición facsimilar de 1880), 1881 y 1889.

Victoria Moreno, Dionisio, *Noticias de las guerras de Reforma e Intervención*, Toluca, Gobierno del Estado de México, 1990.

Periódico *La Gaceta del Gobierno*.

FAMILIA Y MORAL EN LA EDUCACIÓN SOCIALISTA

ENGRACIA LOYO
Centro de Estudios Históricos
El Colegio de México

Este ensayo pretende contribuir al conocimiento de la familia en México mediante el estudio de un periodo particular de su historia: los años de la educación socialista (1934-1940). En esta etapa, el modelo tradicional de la familia "burguesa" fue impugnado por un importante sector de la sociedad, ideólogos y propulsores de la reforma educativa, que trataron de sustituirlo por un nuevo ideal, el de la familia "proletaria", como base de una sociedad más justa.

Este trabajo intenta mostrar cómo los promotores de la escuela socialista difundieron códigos morales y valores que, a su manera de ver, contribuirían a fortalecer la integración de la familia y a mejorar las relaciones de igualdad y cooperación entre sus miembros. Se esforzaron, asimismo, por alentar la formación de hábitos indispensables para la vida en común, como sentido de responsabilidad y espíritu de servicio, y se pronunciaron en contra del individualismo. Propagaron el ideal de un hogar cimentado en el respeto, la ayuda mutua y la equidad. Sin embargo, en su celo por combatir actitudes que, según los partidarios del socialismo educativo esclavizaban a las mujeres y sometían a los hijos a la tiranía de los padres y a la explotación de la sociedad, cayeron, a su vez, en grandes excesos; atentaron contra los derechos paternales, como veremos, y contradijeron lo que los educadores mismos tanto habían defendido.

ANTECEDENTES

La Constitución de 1917 convirtió en ley muchas de las banderas que sectores radicales habían enarbolado durante la Revolución Mexicana de 1910. La Carta Magna otorgó al Estado poderes que le daban la posibilidad de asumir la rectoría de varios aspectos de la vida de la nación, entre ellos el educativo, y de erigirse en factor de equilibrio entre las clases sociales. El artículo 3o. establecía la educación laica, alejada de todo principio religioso y limitaba la participación de los ministros de culto.[1] Este ar-

[1] El artículo 3o. estipulaba que "ninguna corporación religiosa o ministro de culto podrá estable-

tículo no dejó satisfechos ni a los grupos conservadores ni a los radicales: para los primeros representaba un atentado contra la libertad de enseñanza; los segundos criticaban su tibieza y su falta de sentido revolucionario. Unos y otros quedaron en pie de lucha, listos para salir en defensa de sus convicciones en la primera oportunidad.

Casi dos décadas después, en octubre de 1934, tras meses de acalorados debates en el Congreso, se reformó el polémico artículo 3o. de la Constitución anulando su carácter de laico. El nuevo artículo estipulaba que

> La educación que imparta el Estado será socialista y además de excluir toda doctrina religiosa combatirá el fanatismo y los prejuicios para lo cual la escuela organizará sus enseñanzas y actividades en forma que permita crear en la juventud un concepto racional y exacto del universo y de la vida social.[2]

Esta reforma significó un gran triunfo para quienes por años habían impugnado la ambiguedad del laicismo educativo, entre ellos maestros, estudiantes y algunas organizaciones de trabajadores, y luchado por una educación con sentido "revolucionario". En este cambio influyeron numerosas circunstancias nacionales (reacomodo de grupos de poder, radicalización de numerosos sectores, entre otras) pero sin duda también acontecimientos internacionales tales como la crisis económica de 1929 que para muchos presagiaba el fin del capitalismo. Según un amplio sector de la población, la educación debería preparar para un nuevo orden social.

Aun antes de ser aprobada, la enmienda constitucional levantó una oleada de

---

cer o dirigir escuelas de educación primaria". *Diario de Debates del Congreso Constituyente*, 2 t., México, 1917. Este trabajo se apoyó en la siguiente bibliografía:

Ash, William, *Marxismo y moral*, México, Era, 1976.

Calderón, Lisandro, *La educación moral en la escuela socialista*, México, DAPP, 1938.

——, *La Educación pública en México*, desde el 1 de diciembre de 1934 hasta el 30 de noviembre de 1940, 3 t., México, 1941.

——, *El esfuerzo educativo*, México, SEP, [1928], p. XV.

García Téllez, Ignacio, *Socialización de la cultura. Seis meses de acción educativa,* México, La Impresora, 1935.

Guevara Niebla, Gilberto, *La educación socialista en México (1934-1940)*, México, SEP-Caballito, 1985 (Biblioteca Pedagógica).

Lerner, Victoria, *La educación socialista en México*, México, El Colegio de México, 1979.

Meneses, Ernesto, *Tendencias educativas oficiales en México,* México, Centro de Estudios Educativos-UIA, 1988.

——, *Los maestros y la cultura nacional*, 5 vols., México, SEP, Museo Nacional de Culturas Populares, 1986.

Palacios, Guillermo, *La pluma y el arado,* México, El Colegio de México, 1999.

Ramírez, Rafael, *Curso de educación rural,* México, DAPP, 1938.

Torres Septién, Valentina, *La educación privada en México*, México, El Colegio de México/UIA, 1997.

Raby, David, *Educación y revolución social en México,* México, Secretaría de Educación Pública, 1974 (Sepsetentas, 141).

[2] Citado por Guevara Niebla, 1985, p. 63.

descontento y las más adversas reacciones de parte de grupos conservadores, padres de familia y la jerarquía católica, recrudeciendo así una vieja querella. La nueva educación dividió la sociedad. Sus enemigos, los sectores que antes se habían opuesto a la educación laica, combatieron principalmente su carácter antirreligioso. Pero también le imputaban el violar el derecho de los padres a educar a sus hijos, ser contraria a la moral, destruir valores y costumbres, y atentar contra la integridad de la familia.[3] En esta actitud influyó, sin duda, la arenga del ex presidente Calles, conocida como "el grito de Guadalajara", en la que el influyente político declaró "que la Revolución tenía el deber de apoderarse de las conciencias de los jóvenes y destruir todos los prejuicios". Calles sólo mostró con esto una concepción estatista, pero no necesariamente ser partidario de la educación socialista.[4]

Sin embargo, como intenta ilustrar este trabajo con unos cuantos ejemplos, los propulsores de la reforma de 1934 se esforzaron en mostrar que muchas de las acusaciones de sus oponentes eran infundadas, que no pretendían sustituir a los padres en su misión educativa y que la consolidación de la familia, el respeto a la mujer y al niño, y el fomento de la moral y las buenas costumbres eran parte medular de la nueva enseñanza. Se proclamaron, eso sí, en contra de una moral "burguesa" e insistieron una y otra vez en que su objetivo era lograr mejores condiciones de vida para la familia proletaria. La escuela socialista, reiteraron sus partidarios, lucharía porque la justicia y la igualdad reinaran dentro del hogar, sus integrantes trabajaran por el bien común, la madre dejara de ser una esclava doméstica y desaparecieran prejuicios dañinos para los niños.

LA MORAL PROLETARIA

El empeño en mostrar a la escuela oficial como defensora de la moral y rectora de las buenas costumbres había sido, en buena medida, parte de la estrategia del Estado para legitimar su control sobre la educación. Para que la educación laica fuera aceptada era necesario no atentar contra los principios básicos de la sociedad, y la integridad del hogar era uno de ellos. Con José Vasconcelos, primer titular de la Secretaría de Educación Pública (SEP) fundada en 1921, la escuela se erigió en trasmisora y guardiana de valores tradicionales, en parte por convicción del propio secretario. Los mensajes de Vasconcelos, impregnados de una espiritualidad semejante a la de los educadores religiosos, hacía ver a los padres de familia que nada tenían que temer. Más adelante, el presidente Plutarco Elías Calles (1924-1928), en su lucha por fortalecer el gobierno, embistió a su poderoso rival en el campo educati-

[3] Respecto a la oposición a la educación socialista, véase Meneses, 1988, pp. 184-203. El educador Ezequiel Chávez, por citar un ejemplo, consideraba que la educación socialista "mutilaba los fines propios de la educación o sea la adquisición de valores morales y la formación de los educandos". Citado por Meneses, 1988, p. 197. Véase también Valentina Torres Septién, 1997.

[4] Véase Lerner, 1979, p. 75.

vo, la Iglesia católica. Pero al mismo tiempo insistió en demostrar que los valores que perseguía la escuela oficial eran similares a los de la Iglesia, implantando un "código de moralidad" en las escuelas.[5] Durante los gobiernos sucesores (en el periodo conocido como "maximato", 1928-1934), para contrarrestar las secuelas de la política anticlerical callista y algunas medidas radicales de la propia SEP, como el proyecto de educación sexual, las autoridades se expresaban en un tono conciliatorio y los medios educativos se referían a valores y símbolos cristianos, reforzaban la idea de la familia y promovían el acercamiento entre el hogar y la escuela. Asimismo dedicaban atención especial a medidas que tenían un beneficio directo sobre la vida familiar como la protección a la infancia y el combate al alcoholismo.[6] Sin embargo, en estos años que anteceden a la educación socialista y en los que se fraguó dicha reforma, grupos radicales comenzaron a difundir el concepto de moral "proletaria" que debería sustituir la moral "capitalista", para ellos sinónimo de:

> recia moral reaccionaria, que consagraba los sagrados derechos del capital sin contrapeso para la miseria del trabajador, la omnipotencia del amo sobre el siervo, la cadena del fanatismo aherrojando al espíritu en la tiniebla de la ignorancia, la inferioridad del indio y del obrero, y la superioridad del explotador afortunado.

La "nueva moral" propugnaba en cambio:

> la confraternidad de las clases trabajadoras, la rehabilitación del trabajo, la educación derramada sobre todos los hombres, por la igualdad de oportunidades y la extinción de todos los privilegios de explotación de la fuerza y de la inteligencia humana.[7]

El régimen de Lázaro Cárdenas (1934-1940), de acuerdo con un plan sexenal de gobierno que tenía como una de sus metas la disminución de las desigualdades sociales, orientó la acción educativa fundamentalmente hacia los trabajadores. El presidente aseguró que las profesiones liberales no serían prioritarias y que apoyaría en primer término la capacitación técnica.[8] En este periodo se fundó el Institu-

[5] Este "código" tenía como fin hacer ver que el ideal del "buen mexicano" coincidía con el cristiano. Fomentaba muchos de los valores que propagaba la educación católica como la veracidad, la honestidad, la generosidad y el respeto. Pero también pretendía formar hombres críticos, ahorrativos, cooperadores, deportistas, sanos y entusiastas. *El esfuerzo educativo* [1928], p. XV.

[6] Poco antes de la reforma socialista, la radiodifusora XFX de la SEP invitaba a los padres de familia a dar apoyo moral y material a la obra educativa, y les daba consejos sobre cómo educar mejor a sus hijos, entre ellos: "no dar órdenes con violencia y la firmeza de carácter, son indispensables para mantener la autoridad paterna". "Mensaje de acercamiento entre el hogar y la escuela", en: *El Maestro Rural*, t. V, núm. 6, 15 de septiembre de 1934, p. 19.

[7] "La escuela rural está llena de claridad, de luz y esperanza", p. 13 (discurso pronunciado por el licenciado Ezequiel Padilla, secretario de Educación, con motivo de la celebración del Día del Maestro).

[8] *La educación pública en México*, t. I, 1941, p. 437.

to Politécnico Nacional y se crearon, entre otras instituciones y dependencias, el Departamento de Educación Obrera, varias secundarias para obreros y numerosas secciones nocturnas en las primarias para atender a los adultos.

En buena parte para evitar rupturas, ganar lealtades y eliminar obstáculos para la nueva escuela, autoridades y voceros de la SEP se apresuraron a difundir el ideario y los valores de la educación socialista y a propagar sus bondades. El artículo 3o. señalaba que el objetivo de la educación era "la formación de hombres armónicamente desarrollados en todas las capacidades físicas e intelectuales para propugnar por una convivencia social más humana".[9] La Secretaría de Educación no tardó en señalar que la nueva educación debería contribuir al cambio y que la esencia de la moral "proletaria" era la construcción de una sociedad igualitaria basada en la justicia, la cooperación, la solidaridad, el amor y la integridad familiar. Insistió asimismo, una y otra vez, en que la escuela buscaría fomentar en el educando el concepto de preeminencia de los intereses de la colectividad sobre los individuales.[10]

Estos valores fueron tema central de discursos, programas, planes y leyes, y se difundieron por varios medios, entre ellos publicaciones oficiales periódicas, textos y obras de teatro.

La educación socialista pretendía formar una persona nueva con un concepto diferente de su papel en el mundo.

Los educadores declaraban que "el niño socialista":

> no será amamantado con leyendas de reyes y de esclavos, de amos y siervos, de verdugos y víctimas… no será azuzado a conquistas de pueblos, a campañas contra otras razas, credos religiones o enseñas… no será envenenado de odio contra los demás ni se acostumbrará a ver a sus semejantes como próximo patrimonio suyo… recibirán desde su iniciación escolar la sabia iniciación en la igualdad humana y la limitación de las exigencias individuales hasta donde lo permita la coexistencia de millones de seres que tienen juntos que cultivar la misma tierra, respirar la misma atmósfera.[11]

[9] *La educación pública en México*, t. II, 1941, p. 24.

[10] *La educación pública en México*, t. I, 1941, p. 19.

El concepto de moral proletaria sin duda estaba basada en el concepto marxista de moral. William Ash señala que la moral marxista consiste en "identificarse con el proletariado en sus luchas contra quienes lo oprimen y explotan". Ash, 1976, p. 90. Y cita a Lenin: "La moral sirve para que la sociedad humana se eleve a mayor altura, para que se desembarace de la explotación del trabajo". Véase Ash, 1976, p. 278.

[11] "La educación socialista y la escuela rural", en: *El Maestro Rural*, t. V, México, Órgano de la Secretaría de Educación Pública para la educación rural, núm. 11, 1 de diciembre de 1934. *El Maestro Rural* fue una publicación, posterior a *El Sembrador*, que vio la luz en 1932; mantenía a la SEP en contacto con maestros y escuelas rurales, y al mismo tiempo servía de foro a los maestros. Es un importante medio para conocer la actividad educativa de la década de los treinta y, sobre todo, la ideología oficial. Véase Palacios, 1999.

A pesar de la indefinición del término "socialista" en la enmienda constitucional y de que pocos tenían claros los objetivos de la reforma, los educadores parecían no tener duda en cuanto a los valores que deberían perseguir. Por ejemplo, *El Maestro Rural*, órgano de la SEP para maestros y escuelas del campo, señalaba: "entendemos por educación social (socialista) esa clase de educación que aspira a desarrollar al hombre primero como miembro de una sociedad y luego como individuo".[12] La misma publicación reprobaba el que la escuela burguesa preparara para hacer triunfar el "yo" en la vida "aun por encima de la sociedad". Se mostraba partidaria, en cambio, de formar a los niños y los adultos "para el trabajo productivo desarrollado en términos de cooperación y justicia".[13] *El Maestro Rural* también enseñaba que "la solidaridad era indispensable para el triunfo de la civilización" y que la escuela socialista crearía una moral nueva, "una moral positiva para los niños que serán mañana los directores de la sociedad". Exhortaba a los padres de familia a que en vez de combatir la nueva orientación educativa, basándose en "viejos prejuicios e instigados por individuos irresponsables", enviaran a sus hijos a la escuela que haría de ellos hombres útiles para sí mismos, su hogar y la colectividad.[14]

La obra *La educación moral en la escuela socialista* sintetizaba varios de los lineamientos educativos del gobierno. Su autor, Lisandro Calderón, definía el socialismo como un régimen en el que imperaban "los valores que dan sentido a la vida" y que harían desaparecer la explotación del hombre por el hombre: veracidad, fidelidad, espíritu de cooperación y de sacrificio, y, sobre todo, "el amor". La escuela debería motivar al alumno a rechazar la moral burguesa, que el autor definía como "moral de resentidos" pues se basaba en la "desconfianza y el engaño, producía el más exaltado individualismo y destruía el principio humano de solidaridad".[15] Insistía que

> no nos importa mucho que lleguen (los niños) a tener muchos conocimientos en aritmética, lenguaje y escritura, ahora nos importa darles una dirección de vida de acuerdo con el ideal socialista. No vamos a despreciar los instrumentos de cultura, pero los consideramos como simples instrumentos y nada más. Educar como inculcar valores vale más que enseñar la tabla del cinco.[16]

Calderón comparaba el valor supremo en la escuela capitalista, la obediencia,

[12] Sobre educación socialista, véase Humberto Tejera, "La educación socialista", en: *El Maestro Rural*, t. V, núm. 7, 1 de octubre de 1934, p. 614.

[13] *El Maestro Rural*, t. V, núm. 11, 1 diciembre de 1934.

[14] "El niño y la escuela socialista", en: *El Maestro Rural*, t. VII, núm. 1, 1 de julio de 1933, pp. 25 y 26.

[15] Calderón consideraba que "la actitud del negociante que debe ser engañado por sus competidores se ha convertido en la actitud fundamental de la actual percepción del prójimo". Calderón, México, 1938, p. 14.

[16] Calderón, 1938, p. 42.

que forjaba seres sumisos y manipulables, con el servicio a la comunidad, meta de la escuela proletaria. [17]

Los programas de la SEP reiteraban que había que fomentar "ideas y actitudes socialmente útiles e inhibir las perjudiciales". Materias como civismo deberían contribuir a hacer del alumno un agente de transformación, vincularlo "estrechamente" con la comunidad y "crearle conciencia revolucionaria y socialista de acuerdo con los intereses del proletariado mexicano". Se advertía que "en tal virtud las prácticas de urbanidad y las llamadas buenas maneras no formarían parte de esta materia".[18]

La escuela socialista despreciaba las reglas de urbanidad, tan en boga en las instituciones privadas, porque las identificaba con la educación burguesa. Citaré sólo un ejemplo: en *El Maestro Rural*, el maestro Terán Tovar criticaba la enseñanza de la urbanidad en las escuelas "antiguas" pues formaba personas dóciles, asustadizas y timoratas; sólo regía el comportamiento de la gente "bien" y no se adaptaba a la nueva escuela proletaria:

> en urbanidad no hallo cosa tan pedante e inútil como estarle hablando a niños proletarios de la conducta en la mesa, ellos que tal vez no conocen semejante mueble y que con seguridad se conformarían con comer suficiente aunque fuera de la manera más inurbana posible… Despreciamos la moral y la urbanidad, porque hasta la fecha, que nosotros sepamos, sólo se han escrito esas ciencias con el criterio burgués y fanatizante que les ha impreso la clase explotadora.[19]

El maestro consideraba que "dar a los niños los prejuicios y preocupaciones de la actual sociedad constituía un verdadero delito". En su opinión: "la moral no se enseña con discursos ni con libritos de texto más o menos bien redactados. La moral y urbanidad se adquieren en la vida real y se enseñan, en último caso, con el ejemplo". A su manera de ver, los comités, ligas y consejos de gobierno escolar serían medios eficaces para enseñar a los alumnos a comportarse:

> la escuela debe organizar comidas comunales, festivales públicos, torneos y competencias, allí conocerán los niños cómo deben conducirse en presencia de sus semejantes, si ya hemos implantado la coeducación entonces niños y niñas se conocerán mejor, se sabrán tratar con naturalidad y franqueza, cosa que no adquirirá el que no goce de esa

[17] Calderón señalaba que: "En el régimen actual, los verdaderos valores, la capacidad de sacrificio, la alegría en el riesgo, la nobleza del alma, la fuerza vital y el poco aprecio a los bienes puramente económicos quedan subordinados a los valores burgueses, servilismo, intelecto calculador, espíritu de contabilidad, amor y continuidad en el trabajo, exactitud en el cumplimiento de los contratos, que tienen como meta la acumulación". Calderón, 1938, p. 14.

[18] *La educación pública en México*, t. II, 1941, p. 64.

[19] José Terán Tovar, "La moral y la urbanidad en la escuela socialista", en: *El Maestro Rural*, t. V, núm. 1, 1 de enero de 1935, p. 6.

> oportunidad aunque lea todo lo que está escrito sobre dichos temas y pueda oír los discursos del mejor moralista y hombre de sociedad.[20]

Terán concluía que la escuela socialista "necesita demostrar con hechos y ejemplos la bondad de sus doctrinas, pues pretender inculcar hábitos y actitudes interiores por medio de discursos es caer en el ridículo y hundirse en el desprestigio".

La Ley Orgánica de Educación, reglamentaria del artículo 3o., aunque fue promulgada en 1939, en el ocaso del cardenismo y de la educación socialista, reafirmaba el código "moral" del régimen. Destacaba la importancia de la educación extraescolar para fomentar la moral pública (que no definía), la justicia, el respeto y la integridad de la persona, para promover la igualdad de los sexos y para encauzar las actividades sociales de cooperación de niños y adultos. Varios artículos señalaban que el Estado aprovecharía la aportación material y moral de las instituciones privadas y de los particulares, pero impediría que en ellas se atacara la moral o la orientación educativa oficial.[21]

La ley defendía la integridad de los alumnos prohibiendo castigos corporales que "deprimieran" su personalidad. Implantaba la coeducación, que definía como la convivencia de uno y otro sexo en el medio escolar con el fin de

> obtener por la cooperación del hombre y la mujer en idénticas tareas de trabajo y cultura el respeto mutuo, la conducta moral consciente y la igualdad de oportunidades para intervenir en el proceso de integración social.[22]

Asimismo, la ley reiteraba que la educación primaria fomentaría en los alumnos la confianza en sí mismos, la honestidad, la responsabilidad y la fraternidad.[23]

Uno de los recursos para crear la nueva moral social y "limpiar las tiernas mentes de prejuicios y miedos" era el teatro escolar. La obra "Comino vence al diablo", por ejemplo, narraba la historia de un pequeño "héroe" que enfrentó al propio diablo y descubrió "su falsedad". Según el autor

> para los niños la obra no es más que la historia de dos niños valientes que apalean al diablo. Pero lentamente en sus composiciones comienza a notarse la falta de respeto por un prejuicio que en sus hogares les ha penetrado profundamente… por esos miedos pueriles con que erróneamente se les educa en el seno de sus familias.

Ante la alarma de algunos profesores por estas obras que "revuelven de tal modo en las cabezas de los niños ideas que sólo pertenecen al hogar", el autor reafirmó que su fin era "servir de agua, trapeador y escoba en los espíritus atormentados

[20] Terán Tovar, 1935, p. 6.
[21] *La educación pública en México*, t. III, 1941, pp. 519 y 538.
[22] *La educación pública en México*, t. III, 1941, p. 530.
[23] Capítulo VIII, en el artículo 43, *La educación pública en México*, t. III, 1941, pp. 522-533.

de los niños mexicanos". Otras obras, por el contrario, eran un "andamiaje de ideas constructivas", por ejemplo, "La invernada de los animales", que mostraba la necesidad de cooperar para el bien colectivo:

> limpio el campo se procede a la colocación de las nuevas piezas que han de ocuparlo… se echa una pequeña simiente de la idea de cooperación social, de la obligación del hombre de trabajar con el hombre en una idea común para el beneficio de todos, sin privilegios. El que no trabaja directamente como todos los demás, tomando parte igual en la labor, no tiene derecho a disfrutar de los bienes que el mismo hombre crea, parecen decir los animales.

El autor aseguraba que esta pieza había hecho nacer en los alumnos "muchas ideas de justicia social".[24]

LA ESCUELA SOCIALISTA, DEFENSORA DEL HOGAR PROLETARIO

El discurso reiterativo de las autoridades sobre la integración de la familia y su bienestar, así como sobre los valores que deberían sustentarla, también estuvo presente en programas escolares, publicaciones y textos de la Secretaría de Educación.

El primer secretario de Educación del régimen cardenista, Ignacio García Tellez, responsable de poner en práctica la nueva orientación, se esforzó en borrar la imagen negativa de ésta y en atraer a los padres de familia:

> Se calumnia a la escuela socialista diciendo que pretende destruir el respeto y cariño de los hijos a sus padres… Por el contrario, las clases oprimidas saben que la escuela socialista es su escuela, que representa la promesa de un hogar feliz y los sacrificios de la generación presente por desterrar las inícuas desigualdades que se amamantan desde la cuna. Se desconoce el espíritu y estado económico y social de las clases trabajadoras cuando se piensa que pudieran provocar una supuesta pugna entre la educación doméstica y la educación del Estado… Por el contrario son ellos los principales sostenes de la reforma educacional que trata de evitar que la cultura siga constituyendo un privilegio de las clases dominantes para mejor afianzar su condición de detentadores de la riqueza.[25]

Los principales ideólogos hacían eco al secretario. El maestro Rafael Ramírez, pilar de la escuela rural, repetidamente destacó el valioso papel de la familia como educadora y del hogar como la primera y más importante escuela de los niños: "No hay en las áreas rurales ninguna institución que ejerza tan poderoso influjo sobre

[24] "Del teatro se saca la simiente en el pensamiento. Semana a semana se representarán obras semejantes en la escuela con objetivo semejante. …Y la planta acabará por crecer lozana". Juan Bustillo Oro, "La moral en el teatro infantil", en: *El Maestro Rural*, noviembre y diciembre de 1938, pp. 36 y 37.

[25] García Téllez, 1935, p. 71.

la vida social como la familia".[26] Con frecuencia afirmaba: "Cuando la educación se desenvuelve haciendo caso omiso de la vida familiar, el progreso social y cultural se estanca". Insistía, una y otra vez, en la necesidad de que la escuela colaborara a hacer la vida doméstica más satisfactoria.

El Maestro Rural, en sus artículos y editoriales, contribuía a tranquilizar y acallar rumores: "La escuela socialista no va a destruir el hogar; por el contrario va a hacer del hogar mexicano una entidad constructiva en donde la explotación de la mujer por el hombre, de los hijos por los padres, no tenga razón de existir".[27] Leyendas como ésta aparecían con frecuencia en sus páginas: "El hogar y la escuela son instituciones básicas de nuestra sociedad y por lo tanto deben fomentarse y activarse los lazos de unificación del hogar mexicano con la orientación socialista en los planteles de enseñanza".[28]

Calderón, en la obra antes citada, coincidía con Ramírez en que no había nada que ejerciera "influjo tan hondo en la vida de un niño como la familia en cuyo seno vive". Aconsejaba al maestro "cambiar el viejo molde escolar" y extender su acción al hogar para unificar su labor y la de la escuela: "Si los maestros ignoran cómo piensan los padres y que valores imponen a sus hijos, valores que determinan la conducta de éstos (los maestros), no podrán realizar su tarea de modo eficiente".[29]

La SEP, cuyo interés por el niño rebasaba el ámbito escolar, también insistía en la necesidad de conocer las condiciones de su hogar, sus amistades, el vecindario en que vivía y "estar al tanto de las influencias morales que en torno suyo se ejercen".[30]

Según la voz oficial, los padres de familia eran tan importantes como el personal docente para formar en el alumno un concepto de responsabilidad social. Cinco organismos, entre ellos las sociedades de padres, estarían encargados de las actividades escolares. Una de éstas, la de "mejoramiento del hogar", tenía como fin fomentar en los niños amor y respeto por sus padres, enseñarles a administrar su hogar, a cuidar a los hermanos pequeños y atender a los enfermos; asimismo debería capacitarlos para promover las relaciones interfamiliares. Otras acciones como la elaboración de alimentos sanos, decoración, corte y costura, limpieza y conservación de ropa, el empleo de utensilios que facilitaran el trabajo doméstico y el combate al alcoholismo y "todos los vicios" eran parte importante del currículum escolar.[31]

De acuerdo con el modelo soviético que la escuela socialista pretendía seguir,

[26] Ramírez, 1938, p. 47.

[27] "El niño y la escuela socialista", en: *El Maestro Rural*, t. VII, núm. 1, 1 de julio de 1936, pp. 25 y 26.

[28] "El niño proletario", en: *El Maestro Rural*, t. VI, núm. 7, 1 de abril de 1935, p. 3.

[29] Calderón. El autor comentaba: "Si logra que los niños tuvieran una alimentación completa y sana habría hecho más que enseñar a leer, escribir y contar", 1938, p. 43.

[30] *La educación pública en México*, t. II, 1941, p. 42.

[31] *La educación pública en México*, t. II, 1941, p. 51. No puede uno dejar de sorprenderse ante muchas de estas actividades que desde años atrás formaban parte de los programas de estudio y que parecían desconocer la realidad de los hogares proletarios en los que los niños desde muy pequeños realizaban todo tipo de faenas domésticas y donde la cooperación era el fundamento de la vida familiar.

los programas escolares deberían girar alrededor de tres rubros: *naturaleza*, *trabajo* y *sociedad*; el estudio de la familia, que se hacía de manera gradual, era la base de esta última. Los cursos se centraban en las responsabilidades de la vida en común. A los pequeños del jardín de niños debería despertárseles la necesidad de un hogar "moral, sencillo, higiénico y bello" e iniciarlos en el trabajo colectivo. Los niños reproducían el hogar modelo por medio de dibujos, planos y maquetas. En el primer grado de primaria la formación de hábitos de disciplina, trabajo, aseo, puntualidad, responsabilidad, y la enseñanza de "todo aquello de hace del hogar un lugar sano" eran prioritarias.

En los siguientes grados los temas se volvían más complejos y comprendían el estudio de la familia como base de la organización social, los fundamentos de la economía familiar, la inviolabilidad del hogar y las relaciones de éste con la escuela.[32] Asimismo se buscaba imbuir en los niños un espíritu de servicio y respeto a sus vecinos, a los ancianos e inválidos, e involucrarlos en agencias comunales como el dispensario y la Cruz Roja.[33]

El programa de civismo incluía la historia de la formación de la sociedad en sus diferentes etapas, desde la "sociedad primitiva comunal" hasta la "sociedad capitalista financiera", y prestaba atención especial a la familia, la religión, la escuela, el Estado.[34]

En la segunda enseñanza, el curso de "orientación socialista" sustituía al de civismo y se centraba en el origen, evolución y organización de la familia: matriarcado y patriarcado, poligamia y monogamia. Se estudiarían las obligaciones morales y jurídicas de cada uno de los miembros de la familia así como "los principales vicios de que ha adolecido (en México) en lo político, económico y social, indicando las normas que deberán establecerse en una sociedad moderna para renovar esta importantísima institución social".[35] El problema económico, social y político de la mujer mexicana era un tema preferente. La bibliografía al respecto era variada: obras de orientación marxista alternaban con historias de la familia, con trabajos sobre la dignificación de la mujer y con el Código Civil y la Ley Federal del Trabajo.[36]

LA FAMILIA EN LOS TEXTOS

Los libros de texto oficiales fueron también instrumentos del régimen para difundir mensajes, valores y códigos morales. El gobierno cardenista por medio de la

Quizá se trataba de reforzar una imagen de un campesino u obrero ignorante e incapaz, lo que justificaba la intervención de las agencias gubernamentales en su vida diaria.

[32] *La educación pública en México*, t. II, 1941, p. 182.

[33] *La educación pública en México*, t. II, 1941, pp. 82-88.

[34] García Téllez, 1935, p. 159.

[35] *La educación pública en México*, t. II, 1941, p. 272.

[36] *La educación pública en México*, t. II, 1941, p. 272.

Comisión Editora Popular publicó, entre otras obras, varios textos de lectura para escuelas rurales, urbanas y nocturnas.[37] Todos éstos estaban dirigidos a los trabajadores (algunos incluso elaborados por ellos) y tocaban tópicos de su interés. La familia y los deberes y derechos de sus integrantes eran temas centrales. Mostraré unos ejemplos:

El libro de lectura de Rafael Ramírez, *Plan Sexenal*, ilustraba, quizás mejor que ningún otro, el propósito de trasmitir el ideal de una familia armónica, tradicional, cuyos miembros desempeñaban papeles tradicionales: la madre cuidaba del bienestar del hogar, el padre trabajaba sin descanso para proveer a los suyos, los niños eran estudiosos, respetuosos y obedientes. El autor reforzaba la idea de la bondad del hogar:

> Que cosa tan bella es el hogar. Los diversos miembros que constituyen la familia trabajan cada uno por la felicidad de todos y todos ellos juntos trabajan por el bienestar de cada uno. El maestro abriga la esperanza de que algún día nuestra comunidad de "el porvenir" llegue a organizarse como si fuera una gran familia en la cual cada hogar trabaje por la felicidad de todos los demás hogares y todos ellos a su vez trabajen por el bienestar de la familia.[38]

El libro estaba dirigido a estudiantes de tercero y cuarto de primaria, hijos de trabajadores, "para orientarlos por rumbos socialmente provechosos" y "formarles espíritu de responsabilidad". Pero también tenía el propósito de guiar a los maestros "de manera de integrar a los pequeños en las faenas y preocupaciones de los grandes y para que la escuela deje de ser una cosa aparte de la comunidad". Las ilustraciones mostraban a familias proletarias del campo y la ciudad en situaciones cotidianas. Buena parte de la acción se desarrollaba en un salón de clases en el que maestro y alumnos sostenían un diálogo constante:

> Maestro.– El gobierno ha ideado un plan de trabajo para los siguientes seis años (plan sexenal), de acuerdo con éste las personas mayores están encaminadas a realizar una serie de faenas. Se me ha ocurrido la idea de que ustedes que son niños pueden ayudar a las personas mayores en su obra.
>
> Alumnos.– Los niños hemos meditado acerca de las ideas del profesor, las contamos a nuestros padres y ellos nos recomendaron muchas cosas, entre otras que fuéramos aplicados en la escuela y trabajadores en la casa.

Los pequeños protagonistas tenían conciencia de su obligación con los adultos y cooperaban en sus agobiantes tareas:

[37] La Comisión Editora Popular fue creada por Cárdenas para imprimir libros de texto y distribuirlos a muy bajo precio (7 centavos).

[38] Rafael Ramírez, *Plan Sexenal*, Libro de lectura para el ciclo intermedio de las escuelas rurales. México, 1937, p. 51.

> Contraigamos el compromiso de ser nosotros los que abastezcamos de agua y leña a los animales, los que hagamos diariamente la limpieza de los patios y las calles, los que entretengamos a las criaturas chiquitas mientras mamá hace sus quehaceres.[39]

Los alumnos se expresaban siempre en un tono respetuoso: "Voy a prepararme bien oyendo los consejos de mis papás y del maestro".

Los textos reforzaban las metas "civilizadoras" de la escuela. Niños y maestros trabajaban entusiastamente organizando campañas en favor de hogares higiénicos, de una alimentación sana y en contra de vicios como el alcoholismo. En las páginas de el *Plan Sexenal* las propuestas de colaboración iban más allá del ámbito doméstico:

> Compañeros, todas nuestras necesidades fundamentales se satisfacen con los recursos que nuestros papás traen al hogar y hasta se me figura que la satisfacción de nuestras necesidades de educación y de recreación dependen asimismo de sus escasos recursos. Discutiremos la forma en que nosotros los pequeños podemos ayudar a nuestros papás a aumentar los recursos económicos.[40]

El *Libro de lectura para escuelas nocturnas de trabajadores*, de tercer grado, por citar otro ejemplo, estaba completamente dedicado a la familia proletaria que aparecía como el prototipo de la honestidad y la diligencia. Según el autor, subsecretario de Educación, Gabriel Lucio, los personajes de las lecciones eran "de carne y hueso" y las escenas eran reales para "mostrar la injusticia de nuestro régimen". La familia protagonista vivía en "constante zozobra", luchando contra la miseria. El autor retrataba las condiciones precarias de su vivienda (una pieza oscura y estrecha, sin servicios sanitarios), se condolía de sus vicisitudes, encomiaba sus esfuerzos, la unión entre sus miembros y el espíritu de sacrificio de los padres, y expresaba la esperanza de que todos juntos labrarían un porvenir mejor.

Los personajes eran ejemplares: el esposo trabajaba con entusiasmo; la esposa sufría resignadamente la pobreza "sin comprender muy bien el origen de ésta", sin embargo era optimista y sus intereses rebasaban el ámbito doméstico:

> su mirada resplandece alegremente cuando llegan los niños o el esposo, todavía su voz suena con dulzura cuando habla o canta, y todavía los domingos sabe vestirse con aquel gusto y sencillez que tanto sedujeron a Daniel hace años. Opina y tiene interés por los acontecimientos que tienen lugar en el sindicato de la fábrica y de los cuales Daniel procura enterarla para encontrar en ella alguna observación atinada que lo ayude en su tarea.[41]

[39] Ramírez, 1937, p. 24.

[40] Los niños se mostraron dispuestos a ayudar a sus padres en sus faenas: aprender a seleccionar semillas y desinfectarlas, desyerbar, matar insectos dañinos de sembrados, hortalizas y frutales, etc. Maestros y alumnos formularon un curso de avicultura y crianza de animales. Ramírez, 1937, p. 94.

[41] *Libro de lectura para uso de las escuelas nocturnas para trabajadores,* Serie SEP, 3er. grado, México, Comisión Editora Popular, 1938, p. 22.

Los padres no reparaban en sacrificios para la educación de sus hijos (como empeñar machete y guitarra). A pesar de sus penurias, esta familia ejemplar gozaba de diversiones sanas y los adultos hallaban el tiempo para asistir a la nocturna "para ser útiles a sus semejantes". No faltaba "el villano", papel que en este texto correspondía al abonero, "personaje rapaz que esquilma a los obreros, explotados ya por los que aprovechan su fuerza de trabajo". La cooperativa de consumo era la solución para acabar con este "producto de nuestro régimen".

En el *Libro de lectura para escuelas nocturnas para trabajadores* (4o. grado) por el contrario, el autor pintaba un cuadro pesimista para advertir sobre el negro futuro de la familia proletaria en un régimen que calificaba de burgués e injusto, y mostrar la urgencia de transformarlo. Sus lecciones describían escenas dramáticas en las que el desempleo conducía al padre a la bebida, causaba el incesante llanto de la abnegada madre y hacía de los hijos víctimas del hambre y los malos tratos.[42] El autor se preguntaba:

> ¿Es posible descansar ahora en un hogar atestado y lleno de ruido, entre el silbido de las marmitas, el humo de la cocina, la ropa puesta a secar, las suciedades de las ventanas, el polvo de los muebles, los suelos salpicados de escupitajos y los platos sucios sobre la mesa?[43]

El texto aconsejaba: "Hogares pobres de trabajadores 'uníos'".

Por otra parte, la SEP tomaba muchas medidas para involucrar a los padres de familia en las actividades de la escuela, entre ellas excursiones, "con fines de recuperación física, de estudio, de investigación, artísticos, de solidaridad social del alumnado". Asimismo intentaba integrarlos en organizaciones que rebasaban el ámbito escolar como las sociedades cooperativas. En estos años se pusieron en marcha varias campañas de "acercamiento a los padres de familia" y se editaron miles de folletos y carteles para explicar las ventajas del cooperativismo, que desde años antes se consideraba como un camino viable para mejorar la condición de los trabajadores.[44] La Secretaría no sólo ayudó a la obtención de créditos para fomentar cooperativas, en muchos casos, ella misma prestó dinero a los campesinos.[45]

[42] "Somos muchos", en: *Libro de lectura para uso de las escuelas nocturnas para trabajadores*, Serie SEP, 5o. grado, México, Comisión Editora Popular, 1939, pp. 95 a 122.

[43] *Libro de lectura para uso de las escuelas nocturnas para trabajadores*, Serie SEP, 4o. grado, México, Comisión Editora Popular, 1940, p. 170.

[44] El gobierno de Calles, en particular, fue un gran promotor del cooperativismo como medio de defensa y mejoramiento de los trabajadores.

[45] "Proyecto para la campaña que la SEP emprende para la organización de cooperativas de padres de familia", en: *El Maestro Rural*, noviembre y diciembre de 1937.

LA ESCUELA SOCIALISTA, PROMOTORA DEL NIÑO Y LA MUJER

La primaria socialista tenía varias características distintivas que, de manera especial, tendían a favorecer al niño; por ejemplo, era (o debería ser) de "asistencia infantil", ya que se comprometía a garantizar a los hijos de los trabajadores las condiciones económicas que les permitieran asistir a la escuela.[46]

El régimen, asimismo, se esforzaba en promover actividades como el Primer Congreso del Niño Proletario en el que se dio oportunidad a los hijos de los trabajadores de exponer las necesidades y los problemas de sus hogares y de su comunidad.[47] Una de las sugerencias del Congreso fue la creación de un Instituto de Investigación del Niño Proletario para conocer la situación moral y física del niño y además proporcionarle instrucción "revolucionaria".[48] Al parecer esta propuesta no pasó de ser una buena intención.

Otra medida de la SEP fue reanudar los desayunos escolares, acción que según las autoridades "corregiría la desigualdad, consecuencia del régimen individualista", y que, además, permitiría ejercitar la solidaridad y la cooperación.[49]

También *El Maestro Rural* mostraba una preocupación constante por el bienestar físico de los niños que implicaba cuidar, en primer lugar, la salud de las madres. Sus páginas sugerían el establecimiento de clínicas de higiene prenatal y de alimentación infantil, atención profesional del parto, creación de un cuerpo de visitadoras sanitarias que promovieran condiciones de higiene y combatieran hábitos nocivos para la salud, etc.[50] Estas sugerencias no eran nuevas; parte de las tareas de la escuela rural había sido procurar una vida más sana a las comunidades como base de cualquier acción educativa.

Los "deberes y derechos del niño", que aparecían repetidamente en discursos, programas y publicaciones de la Secretaría de Educación, sintetizaban las resoluciones de diversos congresos internacionales de educación y asistencia a la infancia, así como el pensamiento de eminentes educadores. Las autoridades afirmaban que

[46] *La educación pública en México*, t. II, 1941, p. 37. El apartado decía lo siguiente: "La escuela socialista no queda satisfecha con sólo abrir sus puertas sin restricción alguna. Conocedora de que la insuficiencia económica de los asalariados y su imperativa necesidad de trabajar impiden la asistencia de los niños proletarios a las aulas o los coloca en ellas en condiciones deficientes por la mala nutrición u otros conceptos, reconoce la obligación que el Estado tiene de poner en juego los medios más eficaces para remediar tales deficiencias".

[47] "Primer congreso del niño proletario", en: *El Maestro Rural,* t. VI, núm. 7, 1 de abril de 1935.

[48] Esta educación de nuevo se definía como: "el desarrollo del sentimiento de solidaridad hasta conseguir la capacidad para la acción en común". El principal promotor del instituto fue Otto Ruhle. Véase *El Maestro Rural*, 15 de abril de 1936.

[49] "Los desayunos escolares", en: *El Maestro Rural*, t. VI, núm. 9, 1 de mayo de 1935. Los desayunos escolares fueron instituidos por el presidente Francisco I. Madero en 1911, suspendidos por sus sucesores, reanudados por Vasconcelos y suspendidos de nuevo.

[50] "Protección a la infancia en las comunidades rurales", en: *El Maestro Rural*, abril de 1938, pp. 16 y 17.

"la escuela socialista mexicana los acepta y los amplía en su programa como una prueba más de los nobles ideales humanitarios que le sirven de antecedente, de estímulo y de sustentación".[51]

El niño tenía el derecho de vivir en el seno de una familia, de gozar de los beneficios del hogar, de provenir de padres sanos y bien enterados de los problemas de la vida conyugal y la educación de los hijos.[52] Debería recibir educación y todos los cuidados que favorecieran su desarrollo; sus actos serían respetados y valorados; debería despertársele una conciencia de responsabilidad social.[53] Entre otros cuidados, "el niño hambriento debería ser alimentado, el enfermo asistido, el retrasado estimulado; el extraviado conducido; el huérfano y el abandonado, protegidos". El niño tenía derecho a que no se le explotara poniéndolo a trabajar prematuramente y a recibir todo género de facilidades para su vida. A estos derechos universales, la educación socialista agregaba los suyos propios: el niño mexicano tenía el derecho de ser criado por sus padres

> en un ambiente de bondad, rectitud, libre de prejuicios, *con exclusión de toda doctrina religiosa, de manera que pueda ir formando un concepto racional y exacto de la vida en sus múltiples manifestaciones...* Ser educado de acuerdo con el ideario socialista, desarrollando en él un fuerte espíritu de clase… Ser educado por maestros con amplia cultura científica que sean al mismo tiempo portaestandartes de la causa del proletariado… *Ser alejado de espectáculos que no guarden armonía con la obra desfanatizadora y socializante de la nueva educación… y de todos los templos en que se oficien liturgias religiosas.*[54]

Es claro que al establecer estos últimos "derechos", las autoridades educativas se entrometían en asuntos que no eran de su competencia.

Los ideólogos socialistas señalaban, además, que el niño tenía el derecho de contar con maestros revolucionarios, "de vocación, que no tomen su cargo como simple medio de vida y crean firmemente en los ideales socialistas" y que formaran en los alumnos "un sentimiento de repulsión contra lo injusto y lo innoble de los sistemas de explotación del trabajo humano".[55]

Como contraparte, el niño tenía una serie de deberes, muchos de los cuales formaban parte del ideario moral de la escuela socialista y repetían los conceptos expresados por los educadores una y otra vez. Debería amar, respetar y ayudar a sus

[51] *La educación pública en México*, t. II, 1941, p. 21.

[52] En *El Maestro Rural* aparecían con frecuencia frases como ésta: "Todo niño tiene derecho a un hogar. La escuela socialista cooperará de una manera entusiasta a dar a los niños mexicanos ese hogar que ellos reclaman y al cual tienen derecho". "El niño y la escuela socialista", en: *El Maestro Rural*, t. VII, núm. 1, 1 de julio de 1936, p. 25.

[53] Los derechos de los niños pueden verse en diversas obras, entre ellas *La educación pública en México (1934-1940)*, t. II, p. 110.

[54] "En la República mexicana todo niño tiene derecho a…", en: *El Maestro Rural*, t. V, núm. 3, 1 de febrero de 1935. Las cursivas son mías.

[55] *La educación pública en México*, t. II, 1941, p. 21.

padres y mentores; considerar a todos sus compañeros como hermanos, sin distinción de clase, sexo, credo o raza; amar y defender la justicia social, la verdad y la belleza; combatir el ocio con trabajo y honestidad; buscar el bienestar de la colectividad; investigar y comprobar las causas de los fenómenos naturales y sociales sin aceptar afirmaciones dogmáticas; organizar cooperativas escolares; combatir el parasitismo y la especulación, exigir de todos el más profundo respeto para los derechos del trabajador… poner sus mejores cualidades al servicio de las clases asalariadas y, finalmente, "esforzarse por ser el trabajador que más sirva a su familia, a la nación y a la humanidad, y luchar sin tregua por la desaparición de toda explotación de sus semejantes".[56]

Los maestros deberían ser un ejemplo para el niño, respetar sus derechos, hacerle agradable todo aprendizaje, considerarlo como un compañero de labor y actuar de acuerdo con la vocación y aptitudes del educando. A cambio, se les prometía apoyo moral y económico.[57]

En su afán por liberar al niño de prejuicios que, según ellos, los dañaban, autoridades y educadores caían, como ya vimos, con frecuencia en posiciones extremas. Algunos lineamientos de la SEP, así como varios "derechos" de los niños, contradecían las enseñanzas y prácticas del hogar y atentaban, por lo tanto, contra la integridad y estabilidad del niño. Los maestros tenían la consigna de "emancipar las conciencias infantiles de prejuicios, creencias falsas y supersticiones, y crear en los niños aptitudes permanentes de crítica sobre la explicación de los diversos fenómenos naturales y sociales". Calderón, por ejemplo, en la obra citada, preocupado por el ambiente moral del hogar, no titubeaba en señalar la obligación de los maestros de intervenir en el seno familiar para "desfanatizar, desterrar el fanatismo y combatir resabios mágicos".

El exagerado celo de algunos educadores para cumplir con estos preceptos los llevó a inmiscuirse en asuntos que no eran de su responsabilidad, causó repetidos conflictos entre la escuela y el hogar, y a menudo rompió la supuesta armonía que debería reinar entre ambos. Numerosos maestros, por cuenta propia o instigados por autoridades menores, se extralimitaron en sus deberes y con frecuencia censuraron las enseñanzas de la familia y las prédicas del párroco del lugar. También cometieron atropellos mayores: quemas de santos, destrucción o sustitución de símbolos religiosos por profanos, transformación de iglesias en escuelas, organización de festivales deportivos y culturales durante la Semana Santa para boicotear las prácticas religiosas, por citar algunos.[58]

[56] Véase *La educación pública en México*, t. II, 1941, p. 28.

[57] *La educación pública en México*, t. II, 1941, p. 44.

[58] A veces atentaron también contra símbolos y prácticas nacionalistas, pues en las escuelas se cantaba el himno de la Internacional, se veneraban símbolos comunistas (la hoz y el martillo, por ejemplo), etc. Varias obras sobre educación socialista se refieren a estas acciones. Véase por ejemplo Lerner, 1979 y Raby, 1974. En el Archivo Histórico de la Secretaría de Educación Pública existen numerosos informes de inspectores de Educación Federal y jefes de Misiones Culturales donde dan a conocer las medi-

LA DIGNIFICACIÓN DE LA MUJER

La mujer también ocupaba un lugar preeminente dentro de los intereses de la SEP. La madre era merecedora del título "el corazón de la familia" y del reconocimiento a su valiosa labor en el seno del hogar como formadora de los hijos. Buena parte de la acción de la SEP estaba dirigida a apoyarla.

El Maestro Rural en "El día de la madre", dedicaba a ésta todo género de alabanzas y calificativos: abnegada, cariñosa, optimista: "lo que se diga o quiera decirse, siempre será muy poco para pagar la enorme deuda contraída con ella… día y noche labora por la felicidad de sus hijos… no se separa de la cabecera del hijo enfermo".[59]

Varios de los textos ya mencionados exaltaban una y otra vez la dedicación de las madres:

> Ella aprovecha los ratos en que los pequeños se entretienen y cose ajeno… Manos de mujer se empeñan en mantener limpia la ropa desgarrada, revelación de la injusticia social.[60]

Ramírez hacía por boca de unos de los protagonistas de las lecciones una reflexión sobre sus agobiantes tareas:

> Mamá se queda en casa ahogándose dentro de un marea de trabajo enorme […] la mamá es el alma de la casa. Ella es la guardiana del hogar, la ejecutora de todas las tareas domésticas y la que cría y educa a las criaturas. Si nosotros los medianos la ayudaramos mejor, nuestras pobres mamás serían menos esclavas del trabajo y tendrían más tiempo para mejorar las condiciones del hogar. Pensemos en qué ocupaciones y quehaceres podemos ayudarlas.[61]

---

das desfanatizadoras de algunos maestros. En la obra *Los maestros y la cultura nacional* hay también referencias a esta labor. Pero, como contraparte, existen también testimonios de cómo, a menudo, los maestros sufrían gratuitamente la enemistad de los padres de familia o del cura del lugar. La maestra Soledad Ponce de León recuerda: "Al final encontramos el templo… Muy devotamente pentramos en él y nos acomodamos todos (los maestros) en una sola banca como a mitad de la nave. A la hora del sermón, el anciano sacerdote dijo más o menos lo siguiente: 'Hijos míos la calamidad más terrible ha llegado a nuestro pueblo, los maestros del diablo, salidos del infierno. ¡Es preferible que sus hijos se queden burros y no que los manden a la escuela del diablo, a la escuela de la perversión!' …Aguantamos el chaparrón apretando las quijadas hasta el final. Al día siguiente en la escuela no se pararon ni las moscas". *Los maestros y la cultura nacional*, vol. 1, p. 24.

[59] "El día de la madre", en: *El Maestro Rural*, 1 de junio de 1936.

[60] *Libro de lectura para uso de las escuelas nocturnas para trabajadores*, Serie SEP, 2o. grado, 1938, p. 21.

[61] Algunas de las tareas eran abastecer de leña y agua los hogares, traer la hierba para los animales de la casa, hacer mandados, llevar al molino el nixtamal o molerlo en casa, llevar el almuerzo a los papás hasta el campo de labores, cuidar a los pequeños mientras las mamás se ocupan de las tareas domésticas difíciles, cultivar la hortaliza, etc. Ramírez, 1937, p. 54.

Repetidamente las autoridades expresaban su preocupación por los problemas que afectaban a la mujer: la falta de oportunidades para educarse, su lugar subordinado en la sociedad. Asimismo estaban en favor de que la mujer gozara de los mismos derechos del hombre y por abrirle espacios que rebasaran el ámbito doméstico en beneficio, en primer lugar, de la familia:

> Mujer mexicana: procura que tus hijas vayan a la escuela socialista y que allí se preparen como camaradas del hombre para construir el hogar mexicano del futuro, el hogar en donde la mujer deje de ser objeto de explotación o de placer para convertirse en la cooperadora consciente de la obra constructiva de la sociedad.[62]

Por su parte, el secretario de Educación abogaba por que desaparecieran "las limitaciones y tradiciones seculares" que mantenían a la mujer en una condición de inferioridad frente al hombre y que la convertían, más que en compañera con iguales derechos legales, económicos y espirituales, en "motivo de placer, en instrumento de trabajo o en ama de cría". Más de una vez pronunció palabras como éstas:

> Hagamos todos la protesta de luchar por la plenitud de las reivindicaciones de la mujer que es la paria más sacrificada en aras de los egoísmos económicos, políticos jurídicos, morales y sociales de un régimen esclavista que camina hacia el ocaso.[63]

El secretario exhortaba a los maestros a transformar la escuela "en un foco de irradiación" y ayudar a la mujer a cambiar "sus rutinarios y antieconómicos sistemas domésticos" que agotaban sus energías. Deberían ayudar a sustituir los instrumentos que la esclavizaban por otros que le facilitaran el trabajo, como molino de nixtmal, bombas de agua, máquinas de coser… etcétera.

En uno de los textos de lectura el reclamo era más enérgico:

> ¡Abajo la cocina! Nosotros vamos a destruir este presidio en pequeño. Libraremos a millones de mujeres de los quehaceres domésticos. ¡Abajo también las viviendas pequeñas y oscuras![64]

En el empeño por mostrar las bondades de la escuela socialista y defenderla de los continuos embates de sus enemigos, sus partidarios adoptaron con frecuencia actitudes maniqueas. Un ejemplo de esto es el artículo de *El Maestro Rural* "Cómo tratan a la mujer los socialistas y cómo la atacan los santos padres":

[62] "El niño y la escuela socialista", en: *El Maestro Rural*, t. VII, núm. 1, 1 de julio de 1933, pp. 25 y 26.

[63] García Téllez, 1935, p. 233.

[64] *Libro de lectura...* 4o. grado, 1940, p. 170.

> La escuela socialista tiende hacia la emancipación de la mujer para dejarle dentro del hogar iguales derechos que a su compañero en la educación de sus hijos; busca… la supresión de las desigualdades legales que la colocan al margen de la ciudadanía y persigue paralelas oportunidades de capacitación, de cultura… para colocarla en una posición donde pueda desarrollar sus actividades en bien de una reforma social…

El texto invitaba al lector a reflexionar sobre lo que decían "algunos llamados santos padres sobre la mujer". El autor manipulaba la información para atrapar al ingenuo lector en sus desmedidos argumentos: citaba pasajes del Antiguo Testamento, de San Pablo, que se referían a la mujer como "la primera causa del mal", "el origen de la tentación y el pecado", "la puerta del diablo", etc. Llamaba también la atención sobre "la teología moral de los jesuitas" que destacaba la inferioridad de la mujer, mostraba la necesidad de que estuviera sujeta al hombre y recordaba al varón que "el marido puede apalear a la mujer, ya que la mujer tiene el deber de tributarle honor, obsequio y obediencia… el hombre puede castigarla, someterla, golpearla". La lección concluía:

> Querido lector, has leído cómo los socialistas tratan a la mujer y cómo los católicos la befan y la injurian. Mientras el socialista demanda para ella los mismos derechos que los hombres, los católicos piden que se le escupa y se le pisotee… El licenciado García Téllez exige la emancipación de la mujer. El clero aboga por su esclavitud… y los jesuitas declaran que el hombre es el jefe absoluto de la mujer… *Por eso todos debemos trabajar con entusiasmo vigoroso y con fe de místicos para que la educación socialista sea una bella realidad en nuestro México.*[65]

CONCLUSIONES

La integridad de la familia fue una de las banderas de lucha de la educación socialista. Sus ideólogos se esforzaron en mostrar la importancia de establecer dentro del hogar relaciones de respeto, igualdad y cooperación como base de un orden social más justo. Los educadores de estos años definieron como "moral" lo que conducía a la formación de una sociedad igualitaria y combatieron la moral tradicional por individualista y retardataria. A la par que exaltaron el valioso papel de la familia como educadora, promovieron el conocimiento de su historia como base para comprender la estructura social. En su afán por defender a la familia proletaria de las injustas condiciones del sistema y con una concepción maniquea de la sociedad fustigaron a los burgueses que, según algunos simpatizantes del socialismo, encarnaban todos los vicios. Las actitudes extremistas adoptadas por varias autoridades

[65] "Cómo tratan a la mujer los socialistas y cómo la atacan los santos padres", en: *El Maestro Rural*, t. VI, núm. 4, 15 de febrero de 1935. Las cursivas son mías.

y maestros para cumplir con el precepto constitucional de "dar una visión exacta y racional del universo" y liberar a los niños de prejuicios nocivos, causaron conflictos y fracciones que, entre otras consecuencias, crearon alrededor de la escuela socialista una leyenda negra que sobrevive hasta nuestros días.

La educación socialista perdió su ímpetu a partir de 1938. Acciones radicales del presidente como la expropiación petrolera y el reparto agrario, unidas a la amenaza de la Segunda guerra mundial, hicieron necesario que Cárdenas contemporizara en otros campos para evitar mayores divisiones en la sociedad. En el siguiente periodo presidencial se reformó una vez más el artículo 3o. (1946) para suprimir la educación socialista. En esencia, los valores de la nueva educación no fueron muy distintos (amor, unidad familiar, desarrollo armónico del individuo) de los que prevalecieron en la experiencia anterior. En cierto sentido hubo incluso un empobrecimiento respecto a la etapa socialista pues con la reforma la educación perdió, por lo menos en teoría, su sentido comunitario. Los padres de familia y la jerarquía católica habían logrado recuperar espacios y poner límites a la acción educativa oficial. El hecho de erradicar el vocabulario marxista y las actitudes antirreligiosas y desfanatizadoras dejó satisfecha a buena parte de la sociedad y contribuyó a garantizar la unidad nacional y la paz social.

Sin embargo, a mi modo de ver, la familia como institución resultó beneficiada con la educación socialista. Esta experiencia, entre otros frutos, ayudó a acrecentar la conciencia de los derechos de las mujeres y niños, y a difundir la idea del hogar como el núcleo de promoción de todos sus miembros. Contribuyó a romper el esquema tradicional de la subordinación de la mujer para dar un paso a favor de la igualdad de los sexos. Sin duda hizo reflexionar a muchos educadores sobre prejuicios y fanatismos. Esta etapa, que muchos han visto sólo como un paréntesis aberrante, marcaría en años posteriores la práctica de la educación como un medio de construir una sociedad más equilibrada, independientemente de los lineamientos oficiales.

Familias iberoamericanas. Historia, identidad y conflictos
se terminó de imprimir en enero de 2001
en los talleres de Talleres Gráficos del D.F.,
Puente Moralillo 49, 01730 México, D.F.
Se tiraron 1000 ejemplares, más sobrantes para reposición.
Tipografía y formación a cargo de Patricia Zepeda
en Redacta, S.A. de C.V.
Cuidó la edición Gabriela Said.